Grun…

der

Erkenntnisth…

Von

Dr. Rudolf Eisler.



Leipzig.
Verlag von Siegbert Schnurpfeil.

velt.

chaumburg.

elegant gebunden M. 2.—.

ische Kultur, für die rätselhaften,
er Urzeit interessiert, möge dieses
maßgebenden Presse ist dasselbe
orden.

Neu erschienene Bändchen:

Elemente der Logik. Von Dr. Rudolf Eisler. 40 Pfg., geb. 80 Pfg.

–66. **Geld und Währung.** Von Dr. S. Tschierschky. 40 Pfg., geb. 80 Pfg.

67—68. **Die Anwendungen der Elektricität in der Praxis.** Von W. Goldhahn. I. Teil: Die Haus-telegraphie. Mit 40 Abbildungen. 40 Pfg., geb 80 Pfg.

„ 69—72. **Eine Sittenlehre für das deutsche Volk.** Von J. K. Schott. 80 Pfg., geb. M. 1.20.

„ 73. **Ursprung und Entwickelung der Wissenschaften und Künste.** Von D'Alembert. 20 Pfg.

„ 74—77. **Kunstgeschichte.** Von Joh. Gaulke. 80 Pfg., geb. M. 1.20.

Grundlagen

der

Erkenntnistheorie.

Von

Dr. Rudolf Eisler.



Leipzig.

Verlag von Siegbert Schnurpfeil.

Inhaltsverzeichnis.



Erkenntnistheorie.

Vorwort.

Das vorliegende Buch verfolgt zweierlei Zwecke. Erstens ist es für den Fachmann und den mit der Philosophie bereits näher Vertrauten bestimmt, denen der Verfasser die Grundgedanken einer Erkenntnistheorie, die er später zu veröffentlichen gedenkt, in gedrängter Kürze mitteilen möchte.*) Zweitens soll es einen weiteren Leserkreis, für den das Studium umfangreicher erkenntnistheoretischer Werke zumeist ein Ding der Unmöglichkeit ist, in die Erkenntnislehre einführen. Durch möglichste Klarheit im Ausdruck, Beschränkung

* Teilweise geschah dies bereits in Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1898 („Der Glaube an die Existenz der Außenwelt"); Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1900 („Bewußtsein und Sein"). Historisches Material findet sich in des Verfassers „Wörterbuch der philosophischen Begriffe", Berlin 1900, Mittler & Sohn.

auf die Grundfragen, sowie durch Beifügung eines die Übersicht erleichternden Sachregisters hofft der Verfasser auch dieses sein zweites Ziel erreichen zu können.

Die in dem Buche zur Besprechung gekommenen Fragen sind nicht willkürlich herausgewählt, sondern solche, deren Beantwortung eine Anschauung betreffs der Natur unseres Erkennens und seines Gegenstandes zü geben vermag.

Wien, Januar 1900.

Der Verfasser.

I.

Begriff und Methode der Erkenntnis-theorie.

1. Es giebt bekanntlich zweierlei Arten von Wissenschaften: Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften. Gegenstand der ersteren ist alles, was selbst Körper ist oder was zu Körpern gehört, an ihnen geschieht, in Zeit und Raum vorgeht: das Physische. Aufgabe der Naturwissenschaften ist es, einerseits die Körper ihrer Beschaffenheit nach zu beschreiben, anderseits die Beziehungen, die zwischen den verschiedenen körperlichen Phänomenen bestehen, aufzufinden und dadurch das Einzelne, Isolierte aus dem Allgemeinen, dem Zusammenhange zu erklären. Nicht anders verfahren nun auch die Geisteswissenschaften, aber ihr Gegenstand ist ein anderer. Es sind nicht Körper und nicht körperliche Phäno-

mene, mit denen es die Geisteswissenschaften zu thun haben, sie nehmen einen ganz verschiedenen Standpunkt der Betrachtung ein, lenken den Blick ab von dem was in Raum und Zeit vorgeht auf die Art und Weise, wie das Gegebene von uns erlebt wird, auf unsere Erlebnisse selbst. Das Fühlen einer Lust oder Unlust, das Fassen eines Entschlusses, die Bildung eines Urteils, das Wahrnehmen und Haben einer Empfindung oder Vorstellung usw. — das alles sind nicht Körper und auch nicht Ereignisse an und zwischen Körpern, sondern Vorgänge ganz eigener Art, das Psychische, das nicht eigentlich definiert, nur unmittelbar erlebt werden kann. Zum Psychischen gehört alles, was Bewußtseinsvorgang ist oder aber zur Ergänzung eines solchen und nach dessen Analogie angenommen wird (als „psychische Disposition"). Während die Naturwissenschaften die Gegenstände betrachten, inwiefern sie unabhängig von uns auftreten und bestehen, ganz ohne Rücksicht auf die erst durch Reflexion festgestellte Thatsache, daß sie in Bezug auf das erlebende Ich Bewußtseinsinhalte sind, richten die Geisteswissenschaften ihre Aufmerksamkeit gerade und ausschließlich auf das Moment der Bewußtheit, der Abhängigkeit der gegebenen Objekte vom Ich, auf alles, was neben den

Bestandteilen der Außenwelt dem Ich sich darstellt und in ihm vorkommt und endlich auf das Ich und seine Thätigkeit selbst. Mit diesen Andeutungen, das Verhältnis des Psychischen zum Physischen betreffend, müssen wir uns vorläufig begnügen.

2. Die Grundlage aller Geisteswissenschaften bildet die Wissenschaft, die es mit dem seelischen Leben rein als solchen und in seiner Beziehung zu den übrigen Lebensfunktionen zu thun hat, die Psychologie. Sie beschreibt auf Grund der Beobachtung des eigenen und fremden Seelenlebens die psychischen Vorgänge und Gebilde, sucht Aufschluß zu erlangen über die Elemente, in die sie sich zerlegen lassen, geht ihrem Ursprunge soweit als möglich nach und strebt endlich die Gesetzmäßigkeit, die im Gebiete des Psychischen herrscht oder doch als herrschend vermutet wird, zu bestimmen. Das seelische Leben nun stellt in Wirklichkeit ein einheitliches Ganzes dar, nicht eine Summe mannigfacher und selbständiger „Vermögen". Wohl lassen sich aber darin verschiedene Momente und Richtungen unterscheiden, und je nach dem Überwiegen oder der Wichtigkeit eines derselben für einen bestimmten Fall ist man berechtigt, verschiedene Klassen des psychischen Geschehens aufzustellen. Es ist ein und dieselbe Kraft,

die sich bald im Empfinden, Wahrnehmen und Vorstellen, in den Prozessen der Association und Apperception, bald im Fühlen von Lust und Unlust, bald im Streben und Wollen offenbart. In jedem psychischen Erlebnisse stecken alle Grundmomente, aber in verschiedenem Grade machen sie sich bemerkbar, so das zum Zwecke wissenschaftlicher Untersuchung von ihnen zu Gunsten des einen abgesehen werden kann, wobei man aber auch ihre Mitbedeutung für die Beurteilung eines Faktums nicht außer acht lassen darf.

3. Unter den psychischen Zuständen und Vorgängen lassen sich diejenigen, die in ihrer Gesamtheit das theoretische Verhalten bilden, denen, die das praktische Verhalten ausmachen, gegenüberstellen. Nicht als ob es sich um zwei ganz heterogene Prozesse handelte. Das theoretische Verhalten, das Erkennen im allgemeinsten Sinne des Wortes, ist auch im Handeln, eine Thätigkeit, und das praktische Verhalten, das eigentliche Handeln, enthält als Moment ein Erkennen. Aber es giebt doch einen wesentlichen Unterschied in den beiden Arten des Verhaltens. Während nämlich beim Handeln das Physische, die Bewegung und die durch sie erfolgende Gestaltung von Gegenständen der Außenwelt, Endziel und Hauptzweck ist, bedeutet für das Erkennen das Physische

nur ein Hülfsmittel und das Motiv und Ziel der Thätigkeit ist ein anderes; worin es besteht, werden wir weiter unten sehen.

4. Dieselben Motive, die zum Erkennen, das wiederum ein Erkennenwollen voraussetzt, führen, bringen es auch im Laufe intellektueller Entwicklung mit sich, daß das Erkennen selbst zum Gegenstande des Erkennens gemacht wird. Daß es ein Erkennen gibt, wissen wir, ebenso daß wir oft statt wahrhaft zu erkennen, in Irrtümer geraten. Es zeigen sich Widersprüche teils zwischen Gedanken und Gedanken, teils zwischen Denken und Sinneswahrnehmung. Nun ist es ein Grundgesetz alles Denkens, es liegt schon ursprünglich im Erkennenwollen, daß wir bei Widersprüchen — sofern sie uns als solche bewußt sind — nicht stehen bleiben können und dürfen. Als eines der Mittel, solche Widersprüche im Erkennen zu beseitigen, zeigt sich das Zurückgehen von den Gegenständen der Erkenntnis auf den Erkenntnisprozeß selbst, und so kommt es zu einer Wissenschaft vom Erkennen, zur *Erkenntnistheorie*.

5. Die Erkenntnistheorie (Erkenntnislehre, Erkenntniswissenschaft) gliedert sich in zwei Teile, die aber nicht von einander gesondert zu behandeln sind, sondern in einander übergehen können: in die *Psychologie* und die

Kritik des Erkennens; die Erkenntnispsychologie beschreibt die Funktionen des Erkenntnisprozesses, analysiert das Zusammengesetzte und sucht die Grundgebilde der Erkenntnis, die Grundformen derselben genetisch zu erklären. Sie hat es mit den Thatsachen zu thun, die allem Erkennen zugrunde liegen, ohne aber nach der Bedeutung, dem Werte derselben für die Gewinnung einer einheitlichen Weltauffassung zu fragen. Letzteres obliegt nun der Erkenntniskritik; sie prüft die Natur des Erkennens in Bezug auf dessen Gültigkeit und Grenzen, wertet die Erkenntnisfaktoren und Erkenntnismittel mit Hinsicht auf das zu erreichende Endziel und Resultat des Erkennens, auf dessen Urforderung: die Wirklichkeit zu erfassen.

6. Fassen wir beide Teile der Aufgaben der Erkenntnistheorie in eins zusammen, so ergiebt sich folgende Definition: Erkenntnistheorie ist die Wissenschaft, die es sich zur Aufgabe macht, zum vollen und ganzen Bewußtsein der Beschaffenheit wie der Bedeutung des Erkennens und des Erkannten zu gelangen.

7. Da die Begriffe, deren Verdeutlichung die Aufgabe der Erkenntnistheorie bildet, verschiedenen Wissenschaften gemein sind, ist die Erkenntnistheorie nicht eine Einzelwissenschaft

neben andern, sondern ein Teil der allgemeinen Wissenschaft, der Philosophie, die in ihrem andern Teile Metaphysik ist und als solche es nicht mit dem Erkennen und Wissen, sondern mit dem Erkannten und Gewußten in seinem inneren Zusammenhange zu thun hat, mit steter Beziehung auf die Erkenntnisbedingungen, so daß die Erkenntnistheorie das logische Prius hat. Von der Logik wiederum grenzt sich die Erkenntnistheorie dadurch ab, daß erstere nur das Denken — also eine specielle Erkenntnisfunktion — untersucht, und zwar nur nach seiner immanenten Gesetzmäßigkeit, d. h. nach derjenigen, deren Befolgung notwendig ist, um überhaupt Wahrheit zu erlangen, gleichgültig, welcher Seinswert, welcher Wirklichkeitscharakter dem Gegenstande des Erkennens zukommt.

8. Die Stellung der Erkenntnistheorie zur Psychologie betreffend, giebt es zwei extreme Standpunkte, deren einer in der Wissenschaft vom Erkennen nur ein Spezialgebiet der Psychologie erblickt, wogegen der andere die völlige Unabhängigkeit der Erkenntnistheorie von aller Psychologie verlangt. Die Anhänger der ersten Auffassung begründen dieselbe durch den Hinweis darauf, daß die Erkenntnistheorie es mit denselben psychischen Vorgängen und Gebilden zu thun habe, wie

die Psychologie. Dies ist ja nun ganz richtig; dennoch ist die Meinung, als ob Erkenntnistheorie und Psychologie durchaus zusammenfielen, abzulehnen. Und zwar deshalb, weil die Erkenntnistheorie nicht, wie die Psychologie, sich damit begnügen kann, das Thatsächliche im Erkenntnisprozesse zu beschreiben und abzuleiten, sondern, wie gesagt, die weitere Aufgabe der Wertung des Thatsächlichen bezüglich seiner Bedeutung für das Erfassen der Wirklichkeit, für das Zustandekommen einer einheitlichen, widerspruchslosen Weltanschauung hat. Sie ist insofern Kritik und in gewissem Sinne eine normative Disziplin, und damit überschreitet sie die Grenzen der Psychologie. Aber auch derjenige Standpunkt, der alles Psychologische aus der Erkenntnistheorie verbannen möchte, ist nicht im Rechte. Denn wie soll das Thatsächliche des Erkenntnisprozesses anders gefunden werden, als auf dem Wege psychologischer Beobachtung und Analyse? Mit der Aufzeigung der Fakta ist es allerdings nicht gethan, aber sie ist die Vorbedingung alles weiteren Forschens, aller Theorie; und oft wird schon in dem Thatbestande selber ein Fingerzeig für die Deutung desselben und für die Kritik liegen. Die Vernachlässigung der Psychologie beim Aufbaue der Erkenntnistheorie führt nur allzuleicht —

die Geschichte der Philosophie bezeugt dies — zur Verworrenheit in der ersten Basierung oder aber zur stillschweigenden Annahme feststehender, aber durchaus nicht einwandfreier psychologischer Lehrsätze, die zum Mindesten den Oberbau gefährden. —

9. Die Methode, der Erkenntnistheorie geht aus ihrem Charakter als Psychologie und Kritik unmittelbar hervor. Sie besteht, da die möglichst exakte Beschreibung der Erkenntnisthatsachen nächstes Ziel ist, zunächst in der innern Beobachtung. Diese ist natürlich nicht in dem Sinne zu nehmen, als ob es möglich wäre, in einem Akte und Momente sich erkennend und zugleich sein Erkennen beobachtend zu verhalten, sondern man muß bestrebt sein — Übung vermag dabei viel — in der Erinnerung, und zwar möglichst unmittelbar nach Ausübung eines bestimmten Erkenntnisaktes, die Beschaffenheit des Prozesses festzuhalten, um sie dann mit möglichst eindeutigen Worten zu verknüpfen, die geeignet sind, bei Andern das Bewußtsein zu erwecken, daß der betreffende Erkenntnisakt sich auch ihnen gleicherweise darstellt oder darstellen werde, wenn sie ihre Aufmerksamkeit darauf richten. Zur Beobachtung, die wiederholt angestellt werden muß, — es hat da, da ja die Bedingungen in den vielen Fällen der Beobachtung wechseln,

geradezu ein experimentelles Verfahren statt — kommt nun noch die Analyse aller jener Begriffe, die für das Erkennen fundamental sind. Begriffe sind Zusammenfassungen bestimmter Bewußtseinsinhalte zu einer Einheit, die durch das Wort, das den Begriff vertritt, fixiert wird. Daher ist es Bedingung der Begriffsanalyse, daß man sich in jedem einzelnen Falle auf das klarste und deutlichste zu vergegenwärtigen sucht, was man bei jedem angewandten Begriffswort, wie: Raum, Zeit, Substanz, Kausalität u. s. w. eigentlich denkt oder zu denken hat, was der ursprüngliche, ureigene Sinn des Wortes, welche die Meinung ist, die wir damit verbinden oder aber, bei genügender Besonnenheit, verbinden würden und müßten. Das Bewußtsein, das in den allgemeinen, allem Erkennen zugrunde liegenden Begriffen verdichtet ist, ist kein intensives, es ist gewissermaßen durch den täglichen Gebrauch abgestumpft, matt geworden. Die erkenntnistheoretische Analyse bringt nun das Halb- und Unterbewußte zum Lichte des vollen Bewußtseins, sie macht das bloß Bewußte zu einem Gewußten, in seinen Einzelheiten Klaren und von allen anderen Bewußtseinsinhalten sich deutlich Abhebenden, dadurch, daß es seitens der Aufmerksamkeit aus dem Ganzen des geistigen Lebens, in dem es als

Funktion, nicht aber als Erkenntnisobjekt enthalten war, herausgehoben wird. Sowohl die verschiedenen Elemente und Faktoren, aus denen sich die Erkenntnisvorgänge zusammensetzen, als auch die einzelnen Entwicklungsstufen derselben sind auf analytischem Wege aufzuzeigen. Von ganz besonderer Wichtigkeit aber ist das Verfahren, für jeden in Frage stehenden Begriff das empirische „Fundament", wie die Scholostiker sich ausdrücken, den zugehörigen „Eindruck" (impression), um die Hume'sche Terminologie zu gebrauchen, zu bestimmen und ihn, den Begriff, dadurch als zurecht bestehend zu legitimieren. Mit anderen Worten: jeder Begriff kommt dadurch zustande, daß irgend ein uns bewußt werdendes Verhalten in der Außen- oder Innenwelt, nachdem es in bestimmter Weise gedeutet war, im Denken festgehalten wird. Mag der Begriff noch so abstrakt sein, irgend ein — physisches oder psychisches — Verhalten, mag dieses auch nur in einem unerfüllten Streben oder einem Postulate bestehen, liegt ihm zugrunde. Der Nachweis desselben verleiht dem Begriffe erst die Anschaulichkeit, ohne die er „leer", in der Luft schwebend wäre, er erst schafft das lebendige Wissen um den Inhalt des Begriffs und bereitet dessen Wertung vor. Das analytische geht in das genetische

Verfahren über, indem auf die angegebene Weise der Ursprung und das Werden der Begriffe im Bewußtsein zu Tage tritt. Bedingung desselben ist, daß man möglichst von aller entwickelten philosophischen Reflexion sich freimacht, um den „ursprünglichen Standpunkt", die Auffassung des naiven, vorphilosophischen Bewußtseins, wieder zu erlangen, nicht, um bei ihm stehen zu bleiben, wohl aber, um den Ausgang von ihm zu nehmen und unbefangen beurteilen zu können, inwiefern und inwieweit er eine Berichtigung zu erfahren hat.

10. So kommt man schließlich zum kritischen Verfahren. Das Amt der Kritik des Erkennens besteht vornehmlich in der Prüfung der einzelnen Erkenntnismittel auf ihren logischen oder besser „transcendentalen" Wert. Es ist zu entscheiden, welche von den Elementen der naiven Weltanschauung auch im wissenschaftlichen Bewußtsein eine Stelle einnehmen dürfen, es sind die Widersprüche aufzudecken, die das reflexionslose Denken leicht mit sich bringt, und es ist endlich jedem Begriffe derjenige Platz und diejenige Bedeutung zuzumessen, die ihm auf dem umfassenderen Standpunkt des seiner selbst und seiner Funktionen bewußten Denkens gebühren.

II.

Bewußtsein und Sein.

A. Das Bewußtsein.

1. Die Thatsachen, deren Untersuchung und Deutung der Erkenntnistheorie obliegen, haben alle das Gemeinsame, daß sie Thatsachen des Bewußtseins sind. Das Erkennen ist ein Bewußtseinsvorgang, ein Bewußtsein eigener Art, in seinem Endmomente ein Wissen um etwas. Etwas erkennen wollen heißt, wissen wollen, was und wie etwas ist. Das Sein von Gegenständen und das Seiende: das ists, worauf das Erkennen gerichtet ist. Das Sein soll ins Bewußtsein übergeführt, das Seiende zu einem Bewußten, Gewußten gestaltet werden. Die Begriffe „Bewußtsein" und „Sein" sind daher von fundamentaler Bedeutung für die Erkenntnistheorie. Geht doch diese darauf aus, festzustellen, ob es

eine Welt außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von diesem giebt, oder ob die Dinge nur eine „immanente" Existenz haben, nur im und für ein Bewußtsein, als Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte, bestehen. Der Realismus ist für die „Transcendenz", der Idealismus für die „Immanenz" der Außenwelt. Dabei herrscht oft in der Benutzung der Begriffe: Bewußtsein, Sein, immanent, transcendent, Wirklichkeit, Erscheinung, An sich u. dergl. eine Unklarheit und Vieldeutigkeit, die eine Annahme der aufgestellten Theorien, selbst wo sie in den Resultaten einwandsfrei und unwiderlegbar erscheinen, verhindern. Es kommt zuletzt dahin, daß die verschiedenen einander bekämpfenden Parteien einander, ja zuweilen sich selbst nicht mehr verstehen.

Daher beginnen wir mit der Analyse der oben genannten Begriffe. Nun steht kein Begriff isoliert da, ein jeder enthält Beziehungen zu andern, setzt andere Begriffe voraus. So wird sich denn auch über Bewußtsein und Sein nicht reden lassen, ohne andere Begriffe zu verwenden, die in diesem Abschnitt nur kurz präzisiert und erst an anderer Stelle ausführlicher entwickelt werden können.

2. Was Bewußtsein eigentlich ist, läßt sich nicht sagen, es läßt sich nur in dem Sinne „definieren", daß man gewisse Eigen-

tümlichkeiten desselben angiebt und seinen Begriff in feste, eindeutige Beziehung zu andern Begriffen bringt. Das Was des Bewußtseins aber kann nicht beschrieben, es kann nur erlebt werden, wie alles Psychische, und darin besteht sein Begriffenwerden. Alle Umschreibungen des Wortes „Bewußtsein" setzen schon das Eigentümliche des Bewußtseins voraus, und es ist nur Selbsttäuschung, wenn man glaubt diesen Begriff eliminieren zu können, mag man nun von einem bloßen „Vorfinden" oder dergleichen sprechen. Aus dem Bewußtsein kommen wir insofern nicht heraus, als unser ganzes Denken Bewußtseinsvorgang ist und ebenso alle Denkobjekte zunächst nur als Bewußtseinsinhalte — sonst wüßten wir eben nichts von ihnen — gegeben sind.

3. Also keine streng logische Definition, wohl aber eine Charakterisierung des Bewußtseins und damit eine Präzision seines Begriffes ist möglich. Erleichtert wird sie durch Betrachtung der typischen Fälle, in denen der Begriff „Bewußtsein" eine Rolle spielt.

4. Hierbei ist zunächst zu beachten, daß „Bewußtsein" als Zeitwort eine aktive und eine passive Bedeutung hat. Man sagt: ich bin mir dessen bewußt, habe davon ein Bewußtsein, aber auch: dies ist mir bewußt, die bewußte Sache.

5. In der ersten Bedeutung ist Bewußtsein soviel wie Wissen um etwas, also ein Zustand nicht von Dingen, sondern eines Subjekts, d. h. einer Einheit, die etwas erlebt, für die etwas da ist. Bewußtsein ist hier also ein Modus des Ichs, dessen, was sich eines Etwas bewußt ist; das Ich oder Subjekt hat ein Bewußtsein, es ist insofern eine konstante Bedingung, ein Grundfaktor desselben und, da die einzelnen Bewußtseinsakte von ihm ausgehen, in ihm sich zusammenschließen, der „Träger" des Bewußtseins. Das Ich wird allerdings durch seinen Leib, dann durch eine mehr oder weniger konstante Gruppe von Erlebnissen, Vorstellungen u. s. w. repräsentiert, es stellt sich in ihnen dar, ohne aber mit ihnen zusammenzufallen. Es ist nicht ein bloßes Aggregat von Erlebnissen, sondern deren übergeordnete Einheit, die zwar nichts ohne jene wäre, wobei aber auch jene schon diese zentrale Einheit voraussetzen, deren Erlebnisse sie sind.

6. In der zweiten Bedeutung bezieht sich Bewußtsein auf das Objekt, auf einen Inhalt, der zum Bewußtsein kommt, bewußt wird oder ist. Bewußtsein heißt hier soviel wie Gewußt-sein.

7. Festgehalten muß werden, daß „Bewußtsein" nicht bloß den einzelnen, konkreten

Zustand des Wissens und Bewußtseins, sondern auch den einheitlich-stetigen Zusammenhang des Ichs, zu dem sich die einzelnen Erlebnisse verknüpfen bedeutet. Wenn wir also von einem Etwas aussagen, es sei in unserem Bewußtsein, so sagen wir damit eigentlich ein Doppeltes: 1. das Moment der Bewußtheit überhaupt, die das Etwas vom Unbewußten unterscheidet, und 2. dies, daß das Etwas, der betreffende Bewußtseinsinhalt, einen (gegenwärtigen) Bestandteil unseres Ich-Zusammenhanges bildet, in ihm eine Stelle hat. Dieser Zusammenhang ist der einzige „Ort" des Bewußtseinsinhalts, denn das Bewußtsein ist weder eine Schaubühne noch ein Raum oder gar ein Ding für sich; es ist nichts ohne die Inhalte, die bewußt sind, auch nicht etwa eine Thätigkeit, ein Geschehen, ein Zustand für sich und an sich. Ein leeres, reines Bewußtsein giebt es nur begrifflich, als Abstraktion vom besondern Inhalt, konkret kommt es nur als Moment erlebter Data vor. Es geht nicht neben seinem Inhalt her als eine „Form"; das Wort „Inhalt" soll nur den Umstand andeuten, daß die allgemeine Bewußtseinsmöglichkeit sich in einem besonderen Falle und in bestimmter Weise aktualisiert hat.

8. Es gilt der Satz: kein Bewußtsein ohne Inhalt, kein Inhalt ohne Bewußtsein. Es läßt

sich keines von beiden als das Primäre bestimmen, es sind untrennbare Momente oder Seiten eines Ganzen, Correlate, die nur in Bezug auf einander Sinn und Wirklichkeit haben. Gegeben ist stets ein erlebendes Subjekt, ein Ich und außerdem kommen vor Inhalte allerlei Art. Durch deren Vorkommen, Auftreten, Lebendigwerden geschieht zweierlei in einem Akte: das betreffende Subjekt gelangt zu einem bestimmten Wissen, in einen gewissen Bewußtseinszustand, und eine Reihe von Bewußtseinsinhalten ist für das Subjekt da; es werden für es Gegenstände bewußt.

9. Es besteht also eine feste Beziehung zwischen dem Subjekte und den Inhalten, deren Präsentwerden, Apparenz zugleich ein Bewußtsein im aktiven Sinne, als Modus und Thätigkeit des Subjekts, bedingt. Zwischen dem Zustande relativer Passivität, in welchem dem Subjekte Inhalte sich aufdrängen, ohne abgewiesen werden zu können, und dem relativer Aktivität und „Spontaneität", in dem das Subjekt Bewußtseinsinhalte völlig frei und selbstherrlich zu erzeugen vermeint, bestehen Uebergänge. Die Frage, ob und welche die „Ursachen" einerseits des Habens des Bewußtseins, anderseits des Bewußtwerdens der Dinge sind, soll uns hier nicht beschäftigen, als Thatsache sei nur festgestellt: Bewußtsein

als Akt und Bewußtsein als passiver Modus stehen im Funktionsverhältnis zu einander, eins ist nur mit dem andern, keines ohne das andere gegeben und daher denkbar. Ein Wechsel im Bewußtsein, eine Bewußtseinsveränderung, bedeutet nichts anderes als ein Anderswerden der Beziehung zwischen zwei Gliedern: dem Subjekt und einem gewissen Inhalt. An die Stelle des einen tritt ein anderer Inhalt, dieser verschwindet, es kommt wiederum ein neuer, u. s. w., und damit ändert sich auch die Wissens-Verfassung des Subjekts (des Ich-Zusammenhanges), es erlebt etwas anderes, und, bei veränderten Bedingungen, auch anders. Es bleibt nur in jedem Falle die Bewußtheit, das Moment des Erlebens und Wissens, das in jedem Akte steckt.

10. Von Gegenständen ausgesagt, bedeutet das Bewußtwerden und Bewußtsein nicht eine Eigenschaft im Sinne der Qualitäten der Dinge. Dadurch, daß etwas „ins Bewußtsein tritt," erleidet es keinerlei Veränderung, es geschieht nichts mit und an ihm. Die Veränderung und Modifikation betrifft nur den betreffenden Ich-Zusammenhang, in dem das Etwas nunmehr einen Inhalt bildet. Es sind nicht zweierlei Gebilde da, deren eines in unbekannter Daseinsart unbewußt besteht,

deren anderes, als Bewußtseinsinhalt, etwa das erste „abbildet,“ sondern der Prozeß der Bewußtwerdung besteht — dies ist von größter Wichtigkeit — in dem Auftreten eines Inhalts, sei es in einem individuellen, sei es in einem allgemeinen Bewußtseinszusammenhang, und dieser Inhalt kann, sofern er jetzt als bloßer Vorstellungsinhalt gegeben ist, auf einen (wirklichen oder möglichen) Wahrnehmungsinhalt bezogen werden. Doch davon kann erst weiter unten die Rede sein. —

11. Zunächst sind die verschiedenen Arten zu betrachten, in denen ein Bewußtsein vorkommt und durch Abstraktion von deren Verschiedenheiten der Begriff des Bewußtseins gebildet wird. Solche Bewußtseinsarten sind: Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Gefühl der Lust und Unlust, Streben und Wollen, Glauben und Wissen, überhaupt alles, was den Charakter des Psychischen hat. So ist z. B. „Empfinden“ das Haben bezw. Auftreten eines relativ einfachen Inhalts in Abhängigkeit von bestimmten Sinnesfunktionen, „Wahrnehmen“ das Gegenwärtighaben eines als Gegenstand aufgefaßten Qualitätenkomplexes, „Vorstellen“ das Gegebensein eines Erinnerungsbildes, u. s. w. Allen diesen Vorgängen ist die Bewußtheit gemeinsam, sie alle bestehen im Erleben eines Etwas, das mehr

oder weniger vom Akte des Erlebens selbst unterschieden sein kann, ohne ihm als fremde Wesenheit gegenüberzustehen. So wenig wie ein leeres Bewußtsein überhaupt, giebt es auch ein reines Empfinden, Vorstellen, Denken u. s. w. Erst das Auftreten eines bestimmten Inhaltes unter bestimmten Umständen macht das Subjekt bald zu einem empfindenden, bald zu einem vorstellenden, denkenden u. s. w.

12. Giebt es also keine Bewußtseinsart ohne zugehörigen Inhalt, so hindert dies nicht, daß begrifflich Bewußtseinsvorgang und -Inhalt geschieden werden können und müssen. Es giebt nicht bloß Empfindungsinhalte (Farben, Töne u. s. w.), sondern auch ein Empfinden, nicht bloß Vorstellungsinhalte (z. B. das Erinnerungsbild „Eiche"), sondern auch ein Vorstellen u. s. w. Dem psychischen Vorgang als solchen kommen ganz andere Attribute zu als dem erlebten Inhalte. Während dieser farbig, tönend, ausgedehnt u. s. w. ist, hat das Empfinden und Vorstellen selbst keines dieser und ähnlicher Eigenschaften, vielmehr solche der Intensität und Lebhaftigkeit, es ist klar oder verschwommen, deutlich u. s. w. Diese Prädikation betrifft nur die Beziehung, in welcher das Erlebte zum Subjekte steht, und sie wird nur dann ausgeübt, wenn die

Aufmerksamkeit ihre Richtung verändert — vom Erlebten ab auf das Erleben.

13. Es sind ferner Grade des Bewußtseins zu unterscheiden. Die Stärke und Lebhaftigkeit des Bewußtseins hat zweierlei Bedingungen: subjective, die in psycho-physischer Verfassung des erlebenden Subjects begründet sind, und objektive, die in der Art und Weise beruhen, wie die Inhalte sich darstellen. Von einem vollen Bewußtsein ist die Rede, wenn ein Inhalt nicht isoliert, sondern nach allen seinen Beziehungen zu bestimmten anderen Inhalten, also zusammen mit diesen sich darstellt. So sind wir uns z. B. unserer That voll bewußt, wenn ihre Folgen, ihre Bedeutung, ihr Wert uns gegenwärtig sind. Klar und deutlich ist das Bewußtsein, wenn ein Inhalt mit seinen Bestandteilen sowohl, als auch wohl unterschieden von anderen Inhalten auftritt. Der Zustand des zur Zeit möglichst klaren und deutlichen Bewußtseins ist die Aufmerksamkeit. Alles, was Gegenstand derselben ist, zeichnet sich vor dem im „Hintergrunde" des Bewußtseins Befindlichen aus, es wird fixiert, das übrige aber gehemmt, gegen die „Schwelle" des Bewußtseins hin gedrückt. Sobald die Energie des Ichs hinreicht, um einen Inhalt mit vollem Bewußtsein zu erfassen, also in seinem Zusammenhange mit

andern Inhalten und in seinen Einzelheiten, dann ist er appercipiert. Eine Bedingung der Apperception ist die Aufmerksamkeit, aber nicht alles, worauf diese sich lenkt, ist damit schon appercipiert oder vielmehr, es giebt Grade der Apperception, die stufenweise zur einfachen, isolierten Erfassung eines Inhalt, zur Perception herabführen.

14. Etwas kann in einem Bewußtseinszusammenhang eine Stelle einnehmen, ohne direkt bemerkt zu werden. Das Unterbewußte ist eben das, was nicht selbst sich abgesondert darstellt, sondern nur durch seinen Einfluß auf die ganze Bewußtseinslage, durch sein „Mitschwingen", mehr gefühlsmäßig in uns webt. Das Unterbewußte kann, je nach den Umständen, bewußt werden oder aber es verschwindet vorläufig aus dem Bewußtseinszusammenhange, es wird unbewußt. Es kann dann noch weiter bestehen, aber nicht mehr als wirklicher Bewußtseinsinhalt, nur potentiell, insofern die Bedingungen zu seinem Wiederauftreten vorhanden sind. Es ist zur bloßen „Disposition", „Anlage" geworden.

15. Jeder psychische Vorgang ist als solcher ein Bewußtseinsvorgang. Die Frage nach der Existenz eines psychischen Unbewußten kann daher nicht in dem Sinne gestellt werden, als ob Prozesse, die den bewußt-

psychischen völlig gleichen, nur aber „im Unbewußten" vor sich gehen sollen, möglich wären. Ein bewußtes Empfinden, Vorstellen, Fühlen ist nichts anderes als ein wirklich erlebtes Empfinden, Vorstellen, Fühlen, etwas, was für ein Subjekt da ist, ein Erlebnis. Von einem Unbewußtsein psychischer Geschehnisse kann ganz wohl die Rede sein, aber nur in dem Sinne, daß diese nicht immer selbst Gegenstand eines Bewußtseins zu sein brauchen. Sie sind unbewußt (besser: unterbewußt), sofern und wann — was die Regel ist — die Aufmerksamkeit nicht auf sie gerichtet ist, wenn sie sich nicht aus dem ganzen Erlebnis selbständig herausheben, nicht für sich erfaßt werden. Sie bleiben in jedem Falle Bewußtseinsvorgänge, aber sie sind meist nur Funktionen, nicht selbst Inhalte. Wir fällen oft Urteile, ziehen Schlüsse, ohne auf den Umstand, daß, noch darauf, wie wir dies thun, zu achten. Nur das Resultat dieser Denkakte tritt ins Bewußtsein, die einzelnen Momente derselben schließen sich, ihrer Flüchtigkeit und Gleichgültigkeit wegen, nicht zu einem Bewußtsein höherer Ordnung zusammen, in welchem nicht bloß das Erlebte, sondern auch das Erleben und die Art desselben zur Abhebung gelangen. Wir können z. B. einen Baum wahrnehmen, und diese Wahrnehmung ist ein Bewußtsein besonderer Art,

wir können uns aber auch des Wahrnehmens bewußt sein, und dies ist ein neues Bewußtsein, eine Weiterentwicklung des ersteren; endlich können wir auch das Bewußtsein haben, daß wir es sind, die wahrnehmen — ein Selbstbewußtsein. Ins Unendliche geht dieser Prozeß der Bewußtseinsentwicklung nur begrifflich und sprachlich, er findet seine Grenze an dem Punkte, wo es nicht mehr möglich ist, die bestehende Bewußtseinslage als Inhalt und Gegenstand eines neuen Bewußtseinsaktes festzuhalten; der scheinbare Fortgang ist dann nur die Wiederholung eines und desselben Vorgangs. — Also: psychische Vorgänge sind unbewußt heißt nur, sie sind nicht Gegenstand eines höheren Bewußtseins, einer Reflexion. Und weil diese für gewöhnlich und ursprünglich nicht statt hat, weil wir zumeist in dem Erlebten, Bewußten ganz aufgehen und nicht auf das Moment seiner Bewußtheit, auf seine Beziehung zum Subjekt achten, fassen wir auch die Objekte unserer Sinneswahrnehmung nicht als Bewußtseinsinhalte auf, nicht als Abhängige eines Ich-Zusammenhanges, in dem sie vorkommen, sondern als von uns unabhängige Wesenheiten, als Dinge außer uns auf. Vor aller Reflexion haben wir bereits gelernt, eine Außen- und Innenwelt zu unterscheiden. Wir sind von der Existenz einer Außenwelt, d. h. eines

Inbegriffs selbständiger Dinge und Ereignisse überzeugt, uud diese Ueberzeugung, diesen Glauben verschafft uns das Verhalten der gegebenen Bewußtseinsinhalte uns und einander gegenüber. Die Untersuchung der Grundlage unseres Glaubens an eine Welt wirklicher Dinge muß der Erörterung des Seins-Begriffs vorangehen.

B. Der Glaube an die Existenz der Außenwelt.

1. Die Frage, wie wir dazu kommen, an die Existenz einer von uns unabhängigen Außenwelt zu glauben, hat meist das Schicksal gehabt, von einem ganz falschen Gesichtspunkt aus gestellt zu werden. Man hat gar so häufig den Fehler begangen, Ergebnisse einer fortgeschrittenen philosophischen Reflexion schon in das naive, vorphilosophische Erkennen hineinzulegen. Dadurch ist der Thatbestand des wirklichen Erlebens und der wirklichen Auffassung geradezu verfälscht worden und außerdem hat man künstliche Schwierigkeiten hergestellt, die zu überwinden die kühnsten Hypothesen hervorgesucht wurden. Um es genauer zu bezeichnen: man hat erklärt, daß wir ursprünglich nur unsere eigenen subjektiven Affektionen wahrnehmen und von diesen erst das Dasein von Dingen außer uns als Ursachen

der Zustände in uns erschließen. Das Bekannte seien die Modifikationen unseres Ichs, unseres Bewußtseins, das Unbekannte die Dinge, die außerhalb alles Bewußtseins liegen und von denen wir glauben oder urteilen, daß sie existieren. Nach einer andern Version nehmen wir zwar auch zunächst Empfindungen wahr, aber die Außenwelt besteht nicht aus bewußtseins-transcendenten Dingen, sondern Dinge sind nichts weiter als Komplexe von Empfindungsqualitäten, die wir bewußt oder unbewußt objektivieren. In beiden Fällen wird die Objektivität der Dinge als etwas Sekundäres, durch einen Erkenntnisprozeß erst Gesetztes betrachtet. Man ist dabei gezwungen, bald zu einem mystischen Glauben an die Transcendenz der Dinge, der einem angeborenen Naturinstinkte entspringt, gewissermaßen auf einer Art Offenbarung beruht, seine Zuflucht zu nehmen, bald versucht man wieder das Außenweltbewußtsein durch apriorische, vor aller Erfahrung und völlig unabhängig von dieser in Wirksamkeit tretende Funktionen (Kategorien) zu erklären; meist ist es die Kategorie der Kausalität, durch deren Zaubermacht die Welt des Gegenständlichen erstehen soll. Oder es wird der Assoziationsprozeß in Verbindung mit der Erwartungsfähigkeit als Quelle der Objektivierung betrachtet. Oder aber man erklärt, es finde

eine „Projektion“ des ursprünglich Subjektiven nach außen hin statt.

2. Was in diesen Theorien sowie in jenen, welche die Objektivität gewisser Bewußtseinsinhalte als eine ursprüngliche ansehen, richtig ist und was mit dem Sachverhalte nicht übereinstimmt, findet sich am einfachsten, wenn wir versuchen, das Wesen des Außenweltbewußtseins soweit als möglich durch Analyse und Reflexion auf das, was eigentlich statthat, wenn von einem Wahrnehmen der Dinge außer uns die Rede ist, zu bestimmen. Dabei wollen wir es uns zum Prinzipe machen, wo es nicht unerläßlich erscheint, so wenig als möglich andere Voraussetzungen zu machen, als die, die in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Psyche vorliegen. Es soll nicht das Bekannte durch Unbekanntes „erklärt“ werden, sondern es soll vielmehr das Gegebene zur Richtschnur für die Beurteilung des Unbekannten dienen, wobei natürlich auf die Verschiedenheit in den Bedingungen Rücksicht genommen werden muß. Zugleich wird es ganz besonders darauf ankommen, daß das thatsächliche Verhalten nur begrifflich präzisiert und zu vollem Bewußtsein erhoben, genau und eindeutig beschrieben wird.

3. Zunächst sei untersucht, was auf dem Standpunkte des naiven Erkennens Wahrnehmen und Bewußtsein bedeuten, was also

gewöhnlich implicite gemeint wird, wenn diese Worte zur Anwendung gelangen. Dann soll auch gezeigt werden, welcher Unterschied zwischen Wahrnehmung und Empfindung besteht.

4. Da tritt nun gleich die Thatsache zu Tage, daß keineswegs etwa das Wahrnehmen als ein Prozeß angesehen wird, durch den etwas Subjektives auf ein Bewußtseinsfremdes, Transcendentes urteilend oder schließend bezogen wird. Wir sind uns auch durchaus nicht des Wahrnehmens als eines die Dinge beeinflußenden und modifizierenden Geschehens bewußt. Sondern es gilt uns die Wahrnehmung ganz einfach teils als ein Gegebenwerden, Auftreten, Erscheinen (Sich-zeigen) von qualitativ bestimmten Inhalten, teils aber als ein Vorfinden, Auffassen, Bemerken solcher Inhalte. Etwas wird als „wahrgenommen" charakterisiert, weil und sofern es sich uns (den Sinnen) darstellt, sofern etwas, was vorher nicht da war (vorhanden, vor Augen), jetzt uns gegenwärtig ist, in Beziehung zu den Sinnen. Als eine subjektive Thätigkeit erscheint uns das Wahrnehmen nur, wenn die Beziehung auf das erlebende Ich und auf die Sinnesfunktionen sich bemerkbar macht, und dies geschieht dann, wenn die Spannungs- und Bewegungsempfindungen, Schmerz und Lustgefühle, kurz das Erregtsein des Individuums sich durch ihre Intensität oder aus einem anderen

Grunde der Aufmerksamkeit aufdrängen. Von einem Erzeugen der Wahrnehmungsinhalte im und durch das Wahrnehmen ist keine Spur vorhanden. Es treten Inhalte auf, dabei finden wir uns — und zwar nur selten — körperlich in Anspruch genommen, andere Inhalte wechseln mit den ersten ab, und dies ist alles, was den Inhalt des Wahrnehmungsbegriffs des naiven Menschen ausmacht. Das Wahrnehmen ist nichts als ein Gewahrwerden, ein Antreffen, ein Perzipieren, und zwar ein durch die Sinne erfolgendes. Denn daß diese notwendig sind, soll ein Ton gehört, ein Licht gesehen werden, erkennt man leicht daraus, daß bei bestimmten Sinnesdefekten bestimmte Wahrnehmungsdata ausbleiben.

5. Alle Wahrnehmung, darüber ist kein Zweifel, ist die Wahrnehmung eines Etwas; jede Wahrnehmung hat einen Inhalt oder Gegenstand. Es giebt kein leeres Wahrnehmen, nur in der begrifflichen Kennzeichnung kann vom Inhalte abstrahiert werden. Man sagt von der Wahrnehmung (dem einzelnen Wahrnehmungsakte), sie sei auf etwas „gerichtet", sie habe etwas „zum Gegenstande." Dies ist ganz natürlich, da ja das Wahrnehmen eben die Beziehung zwischen einem erlebenden Ich und einem Etwas, das sich ihm präsentiert, einschließt. Wie die Wahr-

nehmung oder das Ich zu ihrem Gegenstande kommen, geht uns vorläufig nichts an. Jedenfalls finden wir alle von Anfang an Inhalte vor und außerdem ein Verhalten unserer selbst, das wir als Wahrnehmen dieser Inhalte bezeichnen. Aber wohlgemerkt: das Wahrnehmen ist nicht das Primäre, was uns zum Bewußtsein kommt, sondern es geht der Prozeß des Wahrnehmens meist ganz für die Aufmerksamkeit verloren und in den wahrgenommenen Inhalten auf. Es bedarf schon eines Aktes der Reflexion, um des Wahrnehmens als solchen (aber nicht schon begrifflich) bewußt zu werden. Dies geschieht dadurch, daß frühere Wahrnehmungen nun wiederum selbst zu festen Inhalten werden, worauf sich eine neue Wahrnehmung „richten" kann. Diese neue Wahrnehmungsart, die nicht von der früheren als eigenartiger Prozeß, sondern nur durch die Richtung und den Inhalt wie durch den eingenommenen Gesichtspunkt verschieden ist, heißt innere im Gegensatze zur äußeren Wahrnehmung; sie ist, wie gesagt, schon eine Art der Reflexion im Sinne einer „Zurückbeugung" des Bewußtseins vom Gegenstande der Wahrnehmung auf den Akt des Wahrnehmens. Es setzt nicht, wie oft behauptet wurde, die äußere Wahrnehmung die innere voraus, sondern es kann umgekehrt

von keiner inneren Wahrnehmung ohne eine äußere die Rede sein. Allerdings hat die innere Wahrnehmung nicht bloß Wahrnehmungsakte, sondern auch Vorgänge des Fühlens, Wollens, Denkens zum Gegenstande. Aber auch diese Akte werden zunächst nicht als Akte bewußt, sondern sie gehen in dem Gefühlten, Gewollten, Gedachten mehr oder weniger auf, und erst wenn die Aufmerksamkeit sich auf sie richtet, werden sie zu Gegenständen einer inneren Wahrnehmung. Die innere Wahrnehmung setzt also überhaupt Erlebnisse aller Art, darunter die äußere, auf etwas außer uns gerichtete Wahrnehmung, voraus.

Als Vorfinden, Bemerken bezw. als Auftreten, sich uns Darstellen ist die Wahrnehmung Bewußtsein.

6. Dadurch nun, daß etwas Inhalt eines Bewußtseins wird, erfährt es an und für sich noch durchaus keine Modifikation, es erscheint nur im Lichte des Wissens. Das Unbewußte ist das, was uns (augenblicklich oder überhaupt) nicht gegenwärtig ist oder sein kann. Da uns nun alles, was wir kennen, nur als Bewußtseinsinhalt bekannt ist — anders wäre es gar nicht möglich —, so stellen wir uns das Unbewußte nach Analogie des Bewußten existierend vor oder aber wir denken es begriff-

lich als etwas, das nichts von den Eigenschaften des Bewußten haben soll, also rein negativ.

Das Bewußtsein ist nicht eine Form, die den Inhalten aufgedrückt wird, nicht ein Gespinnst, das sie umstrickt. Es selbst ist sich immer gleich, nämlich Erleben schlechthin, wohl giebt es aber mannigfache Arten und Inhalte des Bewußtseins, d. h. verschiedene Formen unseres Verhaltens. Wir sind bald fühlend, bald wollend, bald denkend und bald wahrnehmend.

Es fragt sich nun: ist jedes Bewußtsein Gegenstandsbewußtsein oder giebt es auch bloße Bewußtseinszustände, die weiter nichts sind als Zustände? Inwiefern kann man von einem Gegenstande des Gefühls, des Wollens reden?

7. Ein Gefühl, also eine Lust oder Unlust, ist nicht ein Wahrnehmen und hat nicht einen eigenen Gegenstand, es ist zunächst nichts als ein Zustand unseres Ichs. Im Gefühle sind wir lust- oder leidvoll erregt, wir sind uns einer Affektion unseres Seins unmittelbar bewußt, die Spaltung in Subjekt und Objekt des Bewußtseins haftet den Gefühlen nicht an. Wohl beziehen wir Gefühle auf Gegenstände, in dem Sinne, daß Lust und Unlust

niemals allein, sondern stets in Verbindung mit Wahrnehmungs- oder Vorstellungsinhalten auftreten. Das Gefühl hat einen Gegenstand nur als Ursache oder Veranlassung seiner, nicht aber in der Art, wie ihn das Wahrnehmen oder Vorstellen hat. Das Wollen wiederum ist zwar stets auf etwas gerichtet, auf ein Ziel und dieses wird wohl als sein Objekt bezeichnet, aber auch das Wollen ist nicht Gegenstandsbewußtsein, nicht ein Wissen um Etwas, sondern Erstreben eines Etwas. Das Fühlen und das Gefühlte sind nicht zweierlei, letzteres wird nur als aktuelles Einzelnes dem allgemeinen Begriff gegenübergestellt; eine Unlust fühlen heißt nichts, als den Gefühlszustand „Unlust" eben jetzt in sich erleben. Das Begehren und Wollen richtet sich allerdings auf einen Gegenstand außer ihm, nämlich auf ein an einen vorgestellten Inhalt geknüpftes Gefühl, aber es ist, wie gesagt, nicht eigentlich ein Gegenstandsbewußtsein, sondern setzt, teilweise, ein solches voraus. Gefühl und Wille haben außerdem das Charakteristische, daß sie uns durchaus nicht als etwas uns Fremdes, sondern als Zustände unseres eigenen Ichs erscheinen, sie sind von vornherein subjektiv und bleiben es immer.

8. Wir kommen nun zur Bestimmung des

Begriffs „Empfindung“. Während alle Gefühle und Wollungen als solche rein subjektiven Charakter haben, gilt nur von einem Teil der Empfindungen, daß sie subjektiv sind; nämlich die sog. Organempfindungen, Schmerz, aber auch Temperaturempfindungen in dem eigenen Leibe, Muskelempfindungen u. dergl. erscheinen uns nicht als Eigenschaften der Dinge außer uns, sondern als Modifikationen unseres Seins. Dagegen gelten uns Farben-, Licht-, Gehörsempfindungen u. dergl. als etwas, was nicht uns angehört. Ja, sie treten im Bewußtsein nur selten als reine Empfindungen auf, nämlich nur dann, wenn infolge ihrer hohen Intensität oder ihres isolierten Gegebenseins die Affektion der Sinnesorgane, die im Wesen des Empfindens liegt, und damit die Beziehung des Empfundenen zum erlebenden Ich deutlicher merkbar wird. Empfindung ist nichts anderes als das Auftauchen bestimmter einfacher Sinneseindrücke im Bewußtsein, zuweilen in Begleitung von Affektionen der Sinnesorgane (Spannungs-, Bergungsempfindungen, Schmerz u. dergl.). Von der Wahrnehmung unterscheidet sich die Empfindung dadurch, daß es bei ihr noch nicht zur Trennung von erlebendem Akt und Erlebten kommt, daß das Erlebte nicht schon dem Ich als selbst-

ständiges Objekt gegenübertritt, deshalb, weil das erlebende Ich im Empfundenen so aufgeht, daß eine unterscheidende Thätigkeit nicht statthaben kann. Ein markantes Beispiel einer Empfindung, die als solcher bewußt wird, ist das plötzliche Affiziertsein des Gesichtssinnes durch einen Lichtblitz.

9. Die Empfindung hat einen Inhalt, d. h. sie ist von dieser oder jener Qualität, aber sie ist nicht wie die Wahrnehmung auf einen von ihr verschiedenen Gegenstand gerichtet. Wohl können aber Farben, Töne u. dergl. auch wahrgenommen werden, wenn sie nämlich als Teile oder Eigenschaften von Dingen, losgelöst von ihrer Beziehung zum erlebenden Ich, betrachtet werden, es kommt dann die Erregung der Sinnesorgane nicht zum Bewußtsein, nur der reine Inhalt der Empfindung stellt sich uns dar. Niemals aber wissen wir im unmittelbaren Erleben etwas davon, daß die Empfindungen abhängig von Prozessen im Nervensystem sind oder wenigstens in Beziehung zu solchen stehen, man kann also nicht sagen, die Empfindung sei das Bewußtsein, das wir von unseren Nervenerregungen haben. In Wahrheit sind die Empfindungen für uns nur das, als was sie sich geben, Bewußtseinsinhalte von besonderer Färbung, die als

Bewußtseinsinhalte auftreten.[1]) Von diesem Standpunkte aus beschäftigt sich die Psychologie mit ihnen, wogegen die Naturwissenschaften die Empfindungsinhalte so betrachten, wie sie sich der äußeren Wahrnehmung darstellen, als Elemente von Dingen außer uns, ohne Rücksicht auf ihren Bewußtseinscharakter, ihre Beziehung zum erlebenden Ich sowie ihre Abhängigkeit von den Sinnesorganen, welch letztere den Gegenstand der Physiologie bildet. Wenn wir sagen, die Empfindungen treten als Bewußtseinsinhalte auf, so meinen wir damit nicht, daß wir im *Empfinden* ein *Wissen* um den Bewußtseinscharakter der Empfindung haben, diesen stellt erst die *innere Wahrnehmung* und die *Reflexion* fest. Es soll nur betont werden, daß die Empfindung nichts als sich selbst darstellt, daß sie keinerlei Beziehung auf einen Gegenstand außer ihr enthält: einen Ton hören heißt nur, den Inhalt Ton gegenwärtig haben, eine Farbe sehen, nur dies, daß die Qualität Farbe jetzt das Bewußtsein ausmacht. Der Empfindende selbst faßt die

[1]) Des Empfindens als Aktes, Vorganges, werden wir uns aber erst durch innere Wahrnehmung bewußt. Während das Haben der Empfindung Wechsel im Bewußtsein ist, ist das Bewußtsein, daß man empfindet, ein Wissen um den Vorgang als solchen.

Empfindungsinhalte: Farbe, Ton u. dergl. nicht als etwas in ihm Seiendes, nicht als Modifikation des Ichs, sondern vielmehr als etwas Gegebenes, Äußeres auf, ohne sie aber schon auf Gegenstände zu beziehen; und wir, die wir auf dieses Verhalten des Empfindenden und der Empfindungen achten, bestimmen sie erst ihrer Eigenart wegen als „Bewußtseinsinhalte."

Nach diesen einleitenden Begriffsbestimmungen wenden wir uns unserer eigentlichen Aufgabe zu, der Untersuchung, welcher Art der Glaube an die Existenz der Außenwelt ist und welche Grundlagen er hat.

10. Wir wissen bereits, was es heißt, einen Gegenstand wahrzunehmen. Der naive Mensch versteht unter Wahrnehmung nicht die Beziehung eines Innern, Subjektiven auf ein Äußeres, Objektives, Transcendentes, sondern ein Vorfinden, Gewahren der Gegenstände selbst dem wahrnehmenden Ich gegenüber, die Thatsache, daß in der Umgebung des Ichs etwas auftritt. Für gewöhnlich kommt die Beziehung des Wahrgenommenen zum Ich, d. h. zugleich sein Charakter als Inhalt des Bewußtseins (Wissens) nicht selbst zum Bewußtsein. Die Aufmerksamkeit (das Wissen) ist vielmehr meist ganz und gar auf die Inhalte oder Objekte der Wahrnehmung

gerichtet. Und zwar nehmen wir wahr Dinge mit ihren Qualitäten und Vorgänge an den Dingen. Alles Wahrgenommene ist außer dem Wahrnehmungsakte und verschieden von diesem, sowie auch der Inhalt der Empfindung nicht identisch mit dem Empfinden ist. Die Wahrnehmung (bezw. Empfindung) ist nicht selbst farbig, ausgedehnt u. s. w., solche Prädikate kommen nur dem Wahrgenommenen zu; das Wahrnehmen (Empfinden) ist, als Wechsel im Bewußtsein, Eintreten einer Beziehung von Inhalten zum Ich „deutlich“, „genau“ u. dgl.

11. Gegenstand der Wahrnehmung kann sein alles, was in Raum und Zeit existiert, sofern die betreffenden Sinne dafür vorhanden sind. Wir nehmen aber nicht unsere Empfindungen (als solche) wahr, sondern etwas von uns und unserem Erleben durchaus Unterschiedenes. Lege ich die Hand auf den geheizten Ofen, so nehme ich dessen Wärme wahr, d. h. ich finde bei der Berührung oder auch sonst die betreffende Qualität an ihm oder als von ihm ausgehend vor. Die Härte des Tisches scheint ihm anzuhaften, ebenso verhält es sich mit den übrigen, den Dingen zugeschriebenen Qualitäten. Wir halten diese für Bestimmungen der Dinge selbst, für etwas, was wir an ihnen antreffen,

so oft sie zu uns in konkrete Beziehung treten, ohne daß wir glauben, die Qualitäten entständen erst in und mit der Wahrnehmung der Empfindung. Die Wahrnehmung gilt uns nur als ein Perzipieren, Auffassen, Konstatieren dieser Qualitäten, nicht als ein Produzieren derselben seitens des Ichs oder des Bewußtseins oder auch nur der Sinnesorgane.

12. Das Außerunssein der Wahrnehmungsinhalte ist zunächst ein räumliches. Was nicht als Affection unseres Leibes, nicht als Qualität desselben aufgefaßt wird, das ist außer uns. Die Unterscheidung des eigenen Leibes von den fremden Dingen beruht teils auf der Thatsache der „Doppelempfindung" beim Tasten, teils auf dem eigentümlichen Verhalten des eigenen Leibes in Bewegung und Ruhe im Gegensatze zur Umgebung, damit auf dessen besonderen Konstanz, endlich auch auf der (relativen) Abhängigkeit der Leibesorgane vom Willen. An und für sich aber erscheint uns auch der Leib als ein Ding unter Dingen, er ist gleichfalls etwas Äußeres, außer dem Wahrnehmen Vorhandenes.

Das Außeruns des Wahrgenommenen bedeutet aber noch etwas anderes als die Räumlichkeit und Verschiedenheit vom Leibe des Wahrnehmenden sowohl als von dessen

Wahrnehmen: die Unabhängigkeit von uns und unserem Wahrnehmen und Erkennen. Was hat es damit für eine Bewandtnis?

13. Im Momente des Wahrnehmens selbst ist der Gedanke, daß das Wahrgenommene unabhängig von uns und dauernd existiere, noch nicht mitgegeben. Er liegt aber implicite in der Wahrnehmung, d. h. es bedarf nur kurzer Besinnung, um zu finden, daß man thatsächlich an eine Unabhängigkeit des Wahrgenommenen glaubt. Dieser Glaube ist nicht etwas Ursprüngliches, Angeborenes, Apriorisches; ursprünglich ist, für das wache Bewußtsein wenigstens, nur die Äußerlichkeit und Objektivität (Fremdheit) der Wahrnehmungsinhalte. Der Glaube an die Unabhängigkeit dieser vom Ich und vom Erleben seitens des Ich ist zunächst das Resultat der Erfahrung, d. h. der wiederholten Wahrnehmung und ihrer Deutung durch das Denken. Weil sich nämlich dieselben Objekte immer wieder vorfinden, weil sie uns da ohne unser Zuthun begegnen, weil wir hören, daß andere in unserer Abwesenheit in Beziehung zu den gleichen Objekten zu stehen behaupten, kurz, weil es sich zeigt, daß das Kommen und Gehen sowie der gesetzmäßige Verlauf der Dinge unserem Einflusse nicht unterliegt, legen wir den Wahrnehmungsinhalten das Prädikat

der Unabhängigkeit bei. Dies geschieht aber zunächst nicht begrifflich-bewußt, sondern wir behandeln ganz einfach die Dinge so, wie sie sich zu verhalten scheinen, und richten unser Leben danach ein. Da wir in dem Wahrnehmen gemeiniglich ein bloßes Vorfinden, Bemerken, zum Bewußtseinkommen von Inhalten erblicken, so ist es ganz selbstverständlich, daß in uns der Gedanke einer Abhängigkeit des Wahrgenommenen von der Wahrnehmung gar nicht aufsteigen kann. Die Unabhängigkeit von unserem Wollen und unserer Thätigkeit, und diese liegt eigentlich schon darin, daß wir überhaupt „Dinge" wahrnehmen. Das soll heißen: Der Begriff des Dings mit Eigenschaften und Zuständen enthält implicite schon den Grund zum Glauben an die Unabhängigkeit der Außendinge. Dies wird zu Tage treten, wenn wir den Ding-Begriff analysiert haben.

Was nennen wir ein Ding, und warum fassen wir es als Ding auf?

14. Dinge im engsten Sinne des Wortes, Außendinge als Einzeldinge, sind nicht Wesenheiten, die jenseits alles Bewußtseins liegen und die wir etwa als die an sich unbekannten Ursachen unserer Vorstellungen betrachten. Allerdings kommt eine Beziehung von Em-

pfindungen und Vorstellungen auf Dinge vor, aber sie ist in einem anderen Sinne zu verstehen. Wenn wir z. B. einen bestimmten Klang vernehmen, so beziehen wir ihn allerdings auf ein Ding, etwa auf eine Glocke; diese gilt uns als die Ursache oder Veranlassung, daß wir den Klang hören, also der Empfindung. Oder wir beziehen die gesehene Farbe auf ein Ding, etwa eine Rose, und zwar fassen wir sie als Eigenschaft der Rose auf. Welcher Art der Act dieses Beziehens ist, werden wir später untersuchen, zunächst sei nur betont, daß die Dinge, auf die wir Empfindungen (Bewußtseinsinhalte) und Eigenschaften oder Zustände beziehen, nicht bewußtseinstranscendente Wesenheiten sind, sondern vielmehr sich durchaus aus solchen Elementen zusammensetzen, die zu dieser oder jener Zeit Inhalte eines Bewußtseins sind oder werden können. Wir fassen ursprünglich die Inhalte unserer Wahrnehmungen selbst als Dinge auf und unterscheiden nicht zwischen Vorstellung und Ding in qualitativer Hinsicht und dem Seinsinhalte nach. Einen Unterschied machen wir, und zwar nur begrifflich, im Denken, zwischen der aktuellen Wahrnehmung (bezw. Vorstellung) und dem Ding als solchem. D. h.: wir stellen das augenblicklich Gesehene in Gedanken dem Gesammtdinge gegenüber,

es hat für uns das Wahrgenommene und Vorgestellte gegenständliche Bedeutung. Im Wahrnehmen selbst identifizieren wir Wahrnehmungsinhalt und Ding, wir fassen z. B. das Raumbild des Gesichts- oder Thatsinns als das Ding selbst auf. Das Konstanteste der Dinge, ihr Grundstock, ihr Sein unter (für uns) normalen Bedingungen, vertritt uns das ganze Ding. (Der Zucker „ist“ weiß und hat in der Nacht nur ein schwarzes „Aussehen“). Im Denken aber ist uns das Ding nicht blos das, als was es eben wahrgenommen wird, sondern es besteht aus Qualitäten, wie sie im Laufe der Erfahrungen als wesentlich zu ihm gehörend gefunden worden sind.

15. Dinge sind Komplexe von zur Einheit verknüpften Qualitäten, die infolge ihrer (relativen) Selbständigkeit in Bewegung und Ruhe sich von der Umgebung, mit der sie anfänglich ein Ganzes bilden, ablösen. Wir fassen aber die Dinge nicht als Summen oder Aggregate von Qualitäten auf, sondern als das Primäre im Bewußtsein tritt uns die Einheit und Totalität des Dinges entgegen, von der wir erst sekundär die einzelnen Qualitäten als Eigenschaften unterscheiden. Zu einem Dinge wird etwas zunächst durch seine Selbständigkeit, durch seine Un-

abhängigkeit von der Umgebung. Das konstante Zusammensein einer Qualitätengruppe in Raum und Zeit, das gleiche, andauernde und stetige kausale und teleologische Verhalten stellt die Einheit und Identität des Dinges her. Allerdings ist diese Einheit und Identität, wie sie durch die Anschauung und das Denken gefunden wird, keine absolute. Sie wird dies erst dadurch, daß wir die Einheit und Identität unseres Ichs in die Dinge hineinverlegen. Dadurch füllen wir die Lücken unserer und der fremden Wahrnehmung vollends aus, daß wir den stetig verfolgbaren Zusammenhang und die Dauer unseres eigenen Seins überall da in der Außenwelt voraussetzen, wo sie durch ihr konstantes Vorgefundenwerden dazu veranlaßt. Die Deutung der Außenwelt steht eben, wie wir weiter unten noch sehen werden, ganz unter dem Einflusse dessen, was wir an und in uns selbst erleben.

16. In der Wahrnehmung, sagten wir, gilt das unmittelbar Vorgefundene als das Ding selbst, obgleich dieses, nämlich für das Denken, als Gegenstand der Erfahrung mehr bezw. auch anders ist als der Wahrnehmungsinhalt. Die Dinge sind in Wahrheit das, als was sie im Begriffe gedacht werden, und wo der naive Mensch oder die Einzelwissenschaft Vorstellung und Ding unter-

scheiden, da wird unter letzterem nicht das Ding an sich, nicht ein Transcendentes, sondern bloß der Gegenstand des Denkens im Gegensatze zu demselben Gegenstande, wie er sich in der Wahrnehmung oder Vorstellung momentan darstellt, gemeint. Auch das gedachte Ding enthält als Elemente nur solche Qualitäten, die, wenn man auf ihre Beziehung zum Ich achtet, den Charakter von „Bewußtseinsinhalten“ annehmen. Nur wird im Denken noch weniger als in der Wahrnehmung auf diese Beziehung geachtet, von einem Bewußtsein der Immanenz des Gedachten ist nicht die geringste Spur vorhanden. Die Dinge sind ihrer Qualität nach nicht transcendent, aber auch nicht eins mit den Wahrnehmungsinhalten, sondern sie sind — für die Reflexion — Inhalte des allgemeinen, denkenden, wissenschaftlichen Bewußtseins, das natürlich in den einzelnen Ichs seinen Träger hat und nicht für sich existiert.

17. Daß wir einen besonders konstanten Kern des Dinges für es selbst nehmen, hat seinen Grund in den früheren Erfahrungen, deren Inhalte mit dem aktuell Vorgefundenen so rasch und innig verschmelzen, daß sie meist nicht apperzipiert, für sich bewußt werden. So ruft besonders das Raumbild des Gesichtssinnes Tastvorstellungen hervor;

das Reproduzierte verschmilzt mit dem eigentlich Empfundenen so, daß es nicht als Reproduziertes erkannt wird und man die Härte des Gegenstandes thatsächlich zu empfinden glaubt. Oder aber es bleibt das Reproduzierte ganz im Hintergrunde des Bewußtseins und es tritt nur die lebendige Erwartung ein, bestimmte Qualitäten vorfinden zu können oder zu müssen. Aber zur klaren Abhebung im Bewußtsein kommen die nicht eigentlich wahrgenommenen Qualitäten des Dinges doch erst im begrifflichen Denken und Urteilen. Von Wichtigkeit ist der Umstand, daß in die äußere Wahrnehmung schon Reproduktionselemente eingehen, bald in associativer, bald, wenn auch seltener, in gedanklicher Form, je nach der Bewußtseinslage. Das zeigt sich auch darin, daß wir die einzeln wahrgenommene Qualität auf ein Ding, d. h. auf den Gesammtkomplex, dem sie angehört, oder auf den Grundstock eines solchen, beziehen. Riechen wir einen Duft, so schauen wir uns unwillkürlich nach dem Gegenstande, von dem er ausgeht, um, wir erwarten an bestimmter Raumstelle ein bestimmt Gefärbtes oder Gestaltetes oder Dichtes, z. B. eine Rose, zu finden. Die Beziehung der einzelnen Empfindung oder Qualität auf den Gegenstand (das Ding) kann gleichfalls sowohl rein associativ als auch durch einen Denk-

akt, ein Urteil oder einen Schluß, erfolgen. Der Grund einer solchen Beziehung besteht in der Erfahrung, daß Empfindungen nicht ohne Anlaß auftreten, Qualitäten nur als Bestandteile von Dingen vorkommen. In diesem Sinne ist es richtig, daß wir die Dinge durch und in Empfindungen wahrnehmen, und daß unsere Empfindungen Zeichen (Symbole) von Dingen sind, deren wahres, von allem Individuellen und Zufälligen losgelöstes Sein — ihr „Wesen" — im Begriffe (als Ergebnis von Urteilen) enthalten ist. Im gleichen Sinne ist es wahr, daß uns die Dinge in Vorstellungen gegeben sind, indem uns ja die aktuellen Inhalte der Wahrnehmung und Erinnerungsvorstellung Dinge bedeuten, darstellen, vertreten. Nachdem der Ding-Begriff zustande gekommen, gelten uns die Dinge als Ursachen unserer Vorstellungen, wohlgemerkt aber nicht in der Vorstellung selbst, sondern erst dann, wenn wir auf das Kommen und Gehen unserer Bewußtseinsinhalte achten. Ursache der Vorstellung ist aber der mehr oder weniger nach Analogie des Wahrnehmungsinhalts als dauernd existierend gedachte Qualitätenkomplex. Aber nicht als solcher, sondern sofern ihm eine Kraft zugeschrieben wird, vermöge deren er zu wirken vermag. Damit

kommen wir zu dem letzten Momente, das in unserer Auffassung der Dinge als Dinge enthalten ist.

18. Auf Grundlage des Verhaltens der einzelnen Umgebungsbestandteile untereinander und durch einen Akt des beziehenden Denkens betrachten wir die Qualitäten und qualitativ-quantitativen Veränderungen als Eigenschaften der Dinge. „Eigenschaft" ist uns alles, was und sofern es nicht selbständig existiert, sondern in bestimmter Konstanz als Teilinhalt von Ding-Komplexen auftritt, das was einem Dinge eigen, eigentümlich, was für es charakteristisch ist. Das Ding gilt uns als der „Träger" seiner Eigenschaften, als ihr Besitzer, die Eigenschaften haften dem Dinge an, ad- und inhärieren ihm. Nun kann man allerdings nicht sagen, daß wir etwa schon ursprünglich den Substanzbegriff auf die Dinge anwenden, wohl aber, daß in dem Dingbegriff selbst der Keim zu dem auf späterer, entwickelterer Stufe des Denkens entstehenden Substanzbegriffes liegt. Die Quelle des Begriffes der Substanz liegt in letzter Linie im eigenen Ich, das sich selbst als etwas Beharrendes und Einheitliches, als Träger seiner Erlebnisse unmittelbar und vorbegrifflich weiß. Diese Beschaffenheit des Ichs legen wir nun, wenn auch nicht schon im Beginn des geistigen Lebens, in die Dinge hinein.

19. Ebensowenig wie der Substanzbegriff sind die Begriffe der Kausalität, Thätigkeit und Kraft angeboren oder präempirische Kategorien des Denkens. Aber auch sie haben ihre Grundlage in dem Wesen und Verhalten des Ichs. Wir wissen uns unmittelbar als thätig und wirkend. In unserer eigenen Fähigkeit, eine Willensintention auch Hindernissen gegenüber zu realisieren, in dem Bewußtsein, unter gegebenen Bedingungen eine bestimmte Leistung vollbringen zu können, wissen wir uns als konkrete Kraft, als wirkungsfähiges Wesen. Für alle Kausalität, die wir in der Außenwelt auf Grund regelmäßiger Zusammenhänge konstatieren zu müssen glauben, ist unsere Willensthätigkeit ursprünglich vorbildlich. Die äußere Erfahrung zeigt uns stets nur das, was geeignet ist oder dazu nötigt kausal interpretiert zu werden, niemals das Wirken und Thun, niemals die Kraft als solche in ihrem Quale. Und doch schreiben wir den Dingen Kräfte und Wirksamkeit zu, wir fassen Eigenschaften und Vorgänge als Ausflüsse und Bethätigungen, als Aeußerungsweisen der Dinge, diese als Ausgangspunkte und Substrate, als Kraftzentren auf.

20. Der Erkenntnisgrund dazu, daß wir die Dinge als wirkungsfähige Wesen deuten, liegt in ihrem gegenseitigen Verhalten, wonach auf ein bestimmtes Geschehen gesetz-

mäßig ein anderes folgt, in der Notwendigkeit beide Vorgänge auf einander zu beziehen. Dies thun wir aber erst als bewußt denkende Wesen und dann sind wir auch schon im Besitze des Begriffs der Kausalität und Kraft. Aber wir fassen die Dinge schon früher als Kräfte auf, und zwar auf Grund ihres Verhaltens uns selbst gegenüber. Die Dinge erscheinen uns auch in dieser Hinsicht als Wesen wie wir, als Ichartige Wesen, als Gegen-Iche und nicht bloß als Nicht-Ich. Ein Ding sein bedeutet so nichts anderes als ein einheitliches, beharrendes und wirkungsfähiges Wesen = ein Ich-Analogon sein.

21. Zu einem Dinge außer und unabhängig von uns wird ein Umgebungsbestandteil in letzter Linie dadurch, daß er unserem Wollen Stand hält. Das Kommen und Gehen der Dinge richtet sich nicht nach unserem Willen, läßt sich nicht nur nicht von ihm beeinflußen oder herbeiführen, sondern die Außenwelt und was sie erfüllt, bleibt oder verschwindet auch wider unserem oder dem Willen anderer. Die Willensintention dauert fort, aber die Dinge, auf die sich das Wollen richtet, nehmen ihren Lauf. Die Dinge setzen uns Widerstand entgegen, sie erweisen sich als eine Macht, die unseren Gedankenverlauf und unsere Absichten durchkreuzt. Zunächst fühlen wir uns selbst

bei der Ausübung unserer Willensthätigkeit und unserer Bewegungen gehemmt, begrenzt und beschränkt. Wir unterscheiden das, was unserer Initiative und Spontaneität entspringt, von dem, was diese zunichte macht und was uns zwingt. Aber das Bewußtsein des Widerstandes, das besonders, aber nicht ausschließlich, in der Widerstandsempfindung der Muskeln zu Tage tritt, ist an sich noch nicht Wahrnehmung eines fremden gegen uns gerichteten Wirkens, sondern nur Bewußtsein eigener Passivität, des Erleidens, der gehemmten Kraftbethätigung. Jedoch bei diesem Finden einer Hemmung unseres Thuns, einer Schranke unseres Wollens, bleibt es nicht. Wir deuten den erlittenen Widerstand als Ausfluß eines aktiven Widerstehens, einer Thätigkeit, die sich unserem Wirken entgegenstellt und somit selbst Wirken und Wirkungsfähigkeit, Kraft ist. Das Kind und der primitive Mensch glauben bekanntlich, die Dinge hätten Leben, Seele, Wille; wir bereichern alle von Natur aus unsere Umgebung um etwas, das durch die äußere Wahrnehmung als solche noch nicht gegeben ist, das wir aber in uns selbst finden. Indem wir unsere Willenskraft und Willensthätigkeit in die Dinge hineinverlegen, deshalb, weil ihr Verhalten dem unsrigen zu gleichen scheint, gehen wir über das objektiv Gegebene, Erfahrbare hinaus

und setzen damit ein Transcendentes, im wahrnehmenden Bewußtsein nicht Enthaltenes. Dadurch erheben wir die Gegenstände zu mit uns gleichartigen, d. h. lebendig sich bethätigenden Wesen. Die Dinge sind so wahr wie wir selbst sind, durch ihren eigenen Willen haben sie völlige Unabhängigkeit von uns.

22. Außendinge sind hiermit die um einen transcendenten Faktor vermehrten Qualitätenkomplexe. Nicht die Dinge sind etwas Transcendentes, in den Bewußtseinsinhalten Unterschiedenes, sondern die Dinge haben nur einen transcendenten Faktor, der in der äußeren Erfahrung nicht vorkommt und völlig unabhängig von allem Erkennen und Wissen sowie vom erlebenden Ich auch auf dem Standpunkte philosophischer Reflexion nicht bloß gedacht werden kann, sondern auch, sofern man nur seine Existenz in den Dingen zugiebt, gedacht werden muß. Der transcendente Faktor ist das eigene Sein der Dinge, ihr Fürsich-sein oder ihre Subjektivität, im Unterschiede von ihrem Sein als (aktueller oder potentieller) Bewußtseinsinhalt; letzteres ist relatives, ersteres absolutes Sein, absolute Wirklichkeit. Der transcendente Faktor ist die Innerlichkeit des Dings, das, was unmittelbar und durch die Sinneswahrnehmung nicht offenbart wird.

Die „Introjektion“ oder Einlegung des transcendenten Faktors in die Umgebung ist keine willkürliche, keine reflexionsmäßige, sie hat nicht die Form eines Urteils oder Schlusses, ist kein logischer, aber auch kein geheimnisvoller unbewußter Prozeß. Wir nehmen konstante Einheiten in unserer Umgebung wahr, die uns gleichen. Mit dieser Wahrnehmung verschmilzt die Vorstellung, das Bewußtsein unserer eigenen (primitiven) Ichheit, unserer konkreten Willenskraft zu einer solchen Einheit, daß wir die Kraft und Thätigkeit in dem Dinge förmlich direkt vorzufinden glauben. Es ist dies also ein Prozeß der psychologischen Assimilation. Wir projizieren dadurch gewissermaßen unser inneres, subjektives Sein in die Außenwelt hinein, schauen es gleichsam aus uns heraus. Die Dinge werden so zu Reflexen unseres Ichs und seiner Bethätigung im Willen. Wir formen den Inhalt unseres Wahrnehmens nach unserem Ebenbilde, und das nicht durch ein eigentliches Analogieverfahren, sondern infolge der Reaktion des erlebenden Ichs auf das Vorgefundene nach der natürlichen Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins.

23. Allerdings schreibt der entwickelte Mensch den Dingen nicht mehr Leben und Willen zu. Dies kommt daher, weil mit der

fortschreitenden Unterscheidung der verschiedenen Lebensstufen, dann endlich des Organischen und Anorganischen die Willenskraft und lebendige Wirksamkeit, die wir ursprünglich in alles Bewegte verlegen, zu der abstrakten Kraft und Thätigkeit schlechthin verblaßt. Wir vergessen zuletzt ganz den Ursprung des Kraftbegriffes, weil sein Inhalt in die Dingvorstellung ganz aufgegangen ist. Besinnen wir uns aber auf die ureigentliche Bedeutung von Kraft und Thätigkeit, so stoßen wir leicht auf deren psychischen Charakter. Für die Naturwissenschaft ist die Kraft nichts als ein Beziehungsbegriff, sie bestimmt dieselbe durch das Maß und die Art ihrer Wirkung, sagt aber darüber nichts aus, was es eigentlich und an sich sei, wodurch ein Ding zu etwas die Kraft hat. Das innere Sein der Dinge kommt für die Naturwissenschaft gar nicht in Rechnung, es wird nur vorausgesetzt, daß die Außendinge auch unabhängig von uns existieren, ohne sich über die Möglichkeit einer solchen Existenz irgendwie Rechenschaft zu geben. Andererseits freilich legt die vergleichende Betrachtung der Naturobjekte sowie auch die Berücksichtigung der Thatsache stetiger Entwicklung der Dinge vom Einfacheren zum Zusammengesetzteren den Gedanken nahe, daß die Keime zum Leben und psychischen Sein

der höher entwickelten Wesen schon im Anorganischen vorhanden sind. Ist es doch schwer, die Grenze anzugeben, wo alle und jede, auch die allerprimitivste Lebensfunktion aufhört. In dieser Beziehung nähert sich also die Wissenschaft wieder der naiv-primitiven, aber nicht unnatürlichen Weltansicht, nur mit dem Unterschiede, daß die Wertung der Dinge eine andere ist. An Stelle der Wesensgleichheit der Dinge mit uns selbst auch in ethisch-praktischer Hinsicht (das Kind, der Wilde schreiben den Gegenständen menschliche Affekte, gute und böse Absichten u. s. w. zu) tritt eine Abstufung in der Beurteilung der Geschöpfe ein, vom Menschen, dem Individualität und Selbstbewußtsein zukommt, bis zu den einfachen Kräften der letzten Stoffelemente herab.

24. Inwieweit die erkenntnistheoretisch-psychologische Betrachtung des naiven Glaubens an die Innerlichkeit der Außendinge in Verbindung mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft, insbesondere der Biologie, metaphysisch verwertet werden darf, soll hier nicht erörtert werden. Falls die Introjection der eigenen Ichheit, des eigenen psychischen Seins in die Außenwelt als berechtigt oder wenigstens als mit den Gesetzen der Logik und denen des objektiven Geschehens nicht in Wider-

spruch stehend anerkannt würde, käme man zu einer Weltanschauung, nach welcher das Psychische den Kern und das Wesen und damit das Bedeutsame der Dinge bildet, also zu einem metaphysischen Idealismus, mit dem aber ein erkenntnistheoretischer Realismus sich verbände.

25. Nach letzterem ist die Außenwelt nichts weniger als ein nur durch das erkennende Ich Gesetztes. Ihrem Dasein, Werden und Vergehen, aber auch allen ihren Bestimmtheiten, qualitativen und quantitativen nach ist sie von unserem Bewußtsein (Wissen) wie von unserer geistigen Aktivität völlig unabhängig. Die naive Weltansicht braucht keineswegs auf den Kopf gestellt zu werden, sie bedarf nur der Kritik und begrifflichen Klärung.

26. Wir haben dargethan, daß die „Dinge," aus denen sich die Außenwelt zusammensetzt, aus eben den Qualitäten besteht, die in Hinsicht auf ihre Abhängigkeit vom Ich als „Bewußtseinsinhalte" bestimmt werden. Während aber die naive Ansicht mit dem Worte „Bewußtseinsinhalt" nur das Moment des Gewußtwerdens eines im übrigen von uns durchaus unabhängig existierenden Objektes bezeichnet, lernt die philosophische Reflexion gerade auf die Abhängigkeit zunächst der

einfachen Bewußtseinsinhalte, der Empfindungen, achten. Es zeigt sich nun, daß eine Farbe, ein Ton, ein Geschmack, eine Druck- oder Temperaturempfindung u. s. w. erst und nur dann zustande kommen, wenn ein empfindendes Subjekt mit Sinnesorganen und einem Zentralnervensystem existiert. Es besteht eine Art von Funktionsverhältnis zwischen Empfindungsinhalten und dem psycho-physischen Individuum, in dem Sinne, daß erstere ohne das letztere keinen Sinn haben, wenn sie auch nicht im Subjekt ihren zureichenden Grund besitzen. Man kann eben von Empfindungsinhalten nur mit Beziehung auf ein erlebendes Subjekt sprechen, sobald man einmal die Natur der ersteren und die Art ihres Gegebenseins deutlich erkannt hat. Andererseits aber sehen wir in eben diesen Empfindungsinhalten Qualitäten der Dinge, der naive Mensch, weil er sie ihres Verhaltens wegen auf Dinge beziehen muß, der Philosoph aus eben diesem Grunde und insofern er von dem Charakter der Qualitäten als Bewußtseinsinhalte zu abstrahieren vermag. Die Dinge selbst bestehen aus solchen Qualitäten und können somit auch, abgesehen von ihrem transcendenten Faktor, als „Bewußtseinsinhalte" angesehen werden. Auf diese Weise besteht durchaus kein Widerspruch zwischen dem Satze: die Außenwelt ist unab-

hängig von uns, und dem Satze: die Außenwelt ist, als Summe von Objekten des Erkennens, Bewußtseinsinhalt. Sie ist ihrer Existenz nach vom erkennenden und wollenden Subjekt völlig unabhängig, ihrer Beschaffenheit nach aber muß sie als durch das erkennende Ich wenigstens mitbedingt betrachtet werden. Die Erkenntnistheorie hat, in ihrem speziellen Teile und im Bunde mit der Psychologie und Physiologie den Anteil des Subjekts am Aufbau der Außenwelt näher zu bestimmen, aber erst die Metaphysik kann diese Frage, wenigstens relativ, zum Abschlusse bringen.

27. Diesen Voraussetzungen gemäß können wir nun auch zur Klarheit betreffs des Unterschiedes gelangen, der zwischen den Dingen und unserem Bewußtsein von ihnen besteht. Wie gesagt, ist der Prozeß der Bewußtwerdung nicht derart, daß ein „Transcendentes" von irgend welcher Qualität durch irgend welche geheimnisvolle Seelenthätigkeit bewußt gemacht und so verdoppelt wird, sondern er ist — wenigstens vom empirischen Standpunkt der Erkenntnistheorie aus — nur Aktualisierung, ein Lebendigwerden bestimmter Inhalte, die entweder schon in dem individuellen Ich-Zusammenhange vorkamen, oder bisher nur für andere Subjekte da waren, oder endlich den Charakter bloßer Denkmöglichkeiten

oder -Notwendigkeiten besaßen. Die dauernde Existenz der Dinge als Qalitätenkomplexe kann auf dem erkenntnistheoretischen Standpunkte nur ihr konstantes, vom Willen unabhängiges Vorkommen in einem allgemeinen, außer- und überindividuellen Bewußtsein bedeuten.

28. Der Baum existiert, auch wenn ich ihn nicht wahrnehme, bedeutet vom erkenntnistheoretischen Standpunkte: 1. auch wenn der Bewußtseinsinhalt „Baum" nicht in Beziehung auf mein Ich und dessen Sinnesfunktionen auftritt, kommt er in Raum und Zeit vor, als Glied des Außenweltszusammenhanges, und das heißt wiederum, als Inhalt anderer Ich-Zusammenhänge; 2. die dem Qualitätenkomplexe „Baum" zu Grunde liegenden transcendenten Faktoren dauern fort, auch wenn niemand den Wahrnehmungsinhalt „Baum" hat.

29. Bewußtsein und Sein sind also nicht identisch, es sind Begriffe, die sich aus einer ganz verschiedenen Beziehung eines und desselben Objekts ergeben. „Bewußt" sind Gegenstände insofern, als sie einem Subjekte sich darstellen, also mit Bezug auf dieses Subjekt; die Gegenstände „sind," sofern sie als in einem bestimmten Zusammenhange vorkommend und vorfindbar betrachtet werden, ganz abgesen davon, daß sie Bewußtseins-

inhalte bleiben. Aber das Sein ist nicht bloße Wahrnehmungsmöglichkeit (und -Notwendigkeit), wenn diese auch im Begriffe der Existenz mitenthalten ist.

C. Das Sein.

1. Dadurch, daß etwas ins Bewußtsein tritt, bewußt wird, erleidet es keine Veränderung. Das Gleiche gilt für das Sein der Dinge, das wir zuerst im Sinne der Existenz nehmen.

2. Das Sein, die Existenz, ist keine besondere Eigenschaft unter anderen Eigenschaften eines Gegenstandes, keine in den Dingen steckende Qualität. Wenn wir einer Sache die Existenz zuschreiben, so vermehren wir den Bestand derselben nicht um das Geringste, es kommt zu ihr nichts hinzu; die Sache und die seiende Sache sind ganz dasselbe. Es bleibt nach Abzug aller Qualitäten eines Dinges nicht noch das Sein desselben als eigenartige Thätigkeit u. dgl. zurück. Ein reines Sein giebt es nur in der Abstraktion, die das Moment der Existenz für sich festhält. Das Sein ist nicht ein objektiver Bewußtseinsinhalt, wie Farben, Töne, Bewegung u. s. w., es ist nicht Gegenstand einer Sinneswahrnehmung, nichts, was einfach vorgefunden, ohne Weiteres erlebt werden kann. Es ist

nicht „gegeben", es muß erst „gesetzt" werden.

3. Sein ist, formal, ein Produkt der Denktüchtigkeit, des **Urteils**. Der Seins-Begriff ist nur der Niederschlag eines solchen. Das Denken ist es erst, das etwas als seiend (existierend) bestimmt; es erschafft nicht das Sein, nicht das Seiende, aber es drückt durch sein Anerkennen den Gegenständen seinen Stempel auf, wertet sie erst zu Seiendem. „Sein" ist in diesem Sinne Ergebnis einer **Position**, einer anerkennenden Beurteilung. Aber diese Position ist keine grundlose, sie liegt nicht apriorisch im reinen Denken; sie ist wohl subjektiv, das Werk des anerkennenden Subjekts, aber sie hat eine objektive Grundlage, eine Motiv im eigenen Verhalten der Dinge, mithin in der Erfahrung.

4. Was bedeutet nun das Sein, das wir den Objekten des Denkens beilegen, was ist Existenz?

Während und bei der Wahrnehmung der Dinge finden wir keine Veranlassung, den Seins-Begriff anzuwenden, die Existenz zu prädizieren. Dagegen steht hier schon die Unterscheidung einer Außen- und Innenwelt, eines Wirklichen urd Unwirklichen u. s. w. fest, sie bildet die Grundlage und Voraussetzung aller Denkoperationen. Eine feste Ordnung, ein räumlich-zeitlich-kausaler Zusammenhang

von Gegenständen ist uns bereits bekannt und wir haben gelernt diese Gegenstände als Dinge und Eigenschaften von Dingen auffassen und sie von bloßen Erinnerungsbildern, Hallucinationen u. dgl. zu trennen. Diese Unterscheidung gründet sich auf das verschiedene Verhalten unserer Bewußtseinsinhalte. Das wirkliche Ding tritt anders auf als dessen bloßes Vorstellungsbild, es ist tastbar, läßt sich bewegen, hält uns unverändert Stand, kurz, steht zu unserem Wollen und Handeln in anderer Beziehung als das bloße Bild. Es hat für unser Leben eine andere Bedeutung, einen anderen Wert. Oft allerdings scheinen bloße Bilder, Phantasiegebilde, wirklichen Dingen zu gleichen. Aber die Erfahrung, eigene und fremde, berichtigt unsere Auffassung, indem sie uns auf Merkmale verweist, die einem Unwirklichen nicht zukommen können.

5. Etwas existiert, heißt für gewöhnlich, es, das Bezeichnete, ist nicht ein leeres Wort, sondern eine Realität, ein Wirkliches, d. h. es kommt vor in Raum, Zeit und Kausalzusammenhang, es bildet einen Bestandteil entweder der Außenwelt oder aber der Innenwelt. Das Existieren steht gegenüber dem Vorkommen, Gegebensein als bloßes Wort, bezw. als Phantasiegebilde, Vorstellung, subjektive Meinung u. dgl. Und zwar erfolgt

die Setzung als seiend meist zu dem Zwecke, um die Ansicht, das in Frage Stehende sei nur ein subjektives Bewußtseinsgebilde, zurückzuweisen, und zugleich um ihm diejenige Charakterisierung zu geben, die uns in den Stand setzt, es nach seiner wahren Bedeutung für unser Leben sowohl als für unser Erkennen (für unser Begriffssystem) zu betrachten.

6. „Gott existiert, es giebt einen Gott", heißt soviel als: „Gott" ist nicht ein leeres Wort, auch nicht bloß eine Vorstellung, ein Begriff, sondern der Name eines Wesens, einer Wirklichkeit von einer Beschaffenheit, wie wir sie eben im Gottesbegriffe denken. „Es giebt keine Gespenster" bedeutet: im Zusammenhange der Dinge und Begebenheiten kommt etwas, was der Vorstellung „Gespenst" nur irgendwie konform ist, nirgends und niemals vor. Dagegen kann man die Existenz eines Pegasus aussprechen, insofern man meint, im Bewußtseinszusammenhange der Alten habe ein solches mythisches Gebilde einen Platz eingenommen. „Das Haus existiert nicht mehr", heißt: im Zusammenhange wahrnehmbarer Dinge nimmt das Haus keine Stelle mehr ein, es ist darin nicht anzutreffen, es hat nicht mehr den Charakter eines Wirklichen, im Besonderen eines Außendinges.

7. Mehr oder minder bewußt machen wir

in der Beurteilung als „real" Gradunterschiede; zu höchst stellen wir das Tastbare, den Körper, dann kommt das Dingliche, Gegenständliche überhaupt, endlich auch das seelische Gebilde im konkreten Erleben. Vorzugsweise bedeutet Existenz also, den Wert eines Dinges, eines Außendinges haben, im Gegensatze zu allem Psychischen. Besinnt man sich aber auf den eigentlichen Inhalt des Existenzbegriffs, so ist man genötigt, überhaupt Allem Existenz zuzuerkennen, von dem man weiß oder glaubt, daß es in irgend einer Sphäre vorkommt. So existieren auch Gefühle, Gedanken, Strebungen — sofern sie thatsächlich in individuellen oder allgemeinen Bewußtseinszusammenhängen enthalten und konstatierbar sind, so kommt auch Beziehungen, Verhältnissen, ja dem Nichts Existenz zu — sofern dies nicht bloße Worte sind, sondern Namen, die sich auf ein entsprechendes Etwas außerhalb der Rede, des Gedankens beziehen. Zuletzt kann man auch vom Sein die Existenz aussagen, denn „Sein" ist ja mehr als ein bloßes Wort. In diesem Sinne existiert auch das Denken, das Bewußtsein.

8. Die Setzung eines Etwas als seiend bedeutet also 1. eine Entgegensetzung — dem bloß subjektiv-intentionalen Zustande gegenüber, 2. eine Gleichstellung und

Wertung — im Sinne dessen, was wir von Anfang an als gegenständlich und dinglich auffassen gelernt haben, und damit 3. eine *Einordnung* — in eine bestimmte Sphäre. Es giebt an sich weder Arten noch Grade des Seins als solchen; etwas ist oder es ist nicht. Wohl aber besteht eine Verschiedenheit dessen, was existiert, des Seienden. Erst im Hinblick auf die Natur des Seienden kann man von einer Verschiedenheit der Daseinsweise sprechen, nämlich von einem Sein als Körper, als Ding, als Psychisches, Bewußtes u. s. w.

9. Das Sein wird dem *Scheinen* entgegengesetzt. Jemand sieht z. B. ein Tier von bestimmter Gestalt 2c., es scheint ihm eine Raupe zu sein. Ein Anderer, der dasselbe Tier erblickt, meint: es scheint nicht nur, es *ist* eine Raupe. Das erste Urteil wurde gefällt, weil subjektiv eine Unsicherheit bestand, objektiv aber etwa nicht alle Merkmale zu Tage traten, die den Raupencharakter konstituieren; der Andere hingegen konnte diesen erkennen. Das Scheinen ist hier gleichbedeutend mit Aussehen wie eine Raupe, d. h. bestimmte Merkmale, die dieser zukommen, wurden vorgefunden, die andern mit ihnen subjektiv verknüpft. Aber erst die Ueberzeugung, daß alle Merkmale vorhanden sind, läßt das Urteil: es ist eine Raupe, zustande kommen, womit

man meint, nicht bloß für das betreffende erkennende Individuum, sondern auch in Wirklichkeit, als Bestandteil der Außenwelt, im objektiv-allgemeinen Bewußtsein habe das Wahrgenommene die Eigenschaften einer Raupe.

10. Etwas ist so und so heißt also in diesem Falle: die und die Qualitäten treten an ihm, normalerweise (unter bestimmten Bedingungen, z. B. bei Licht), *konstant und allgemein vorfindbar* auf — nicht bloß in meinem individuellen Bewußtseinszusammenhange, der aus Wahrnehmungs- und Reproduktionsgebilden sich zusammensetzt.

11. Diese Unterscheidung des Seins vom Scheinen und Erscheinen ist eine rein empirische, wir machen damit noch keineswegs einen Schritt ins Transcendente oder absolute „An sich" der Dinge. Dasjenige, was ein Ding ist, gehört genau zu derselben Seinssphäre, wie das, als was es erscheint, es setzt sich eines wie das andere aus Elementen zusammen, die, wenn man auf ihre Beziehung zum erkennenden Subjekt achtet, sich als Bewußtseinsinhalte charakterisieren. Allerdings giebt es einen Unterschied zwischen dem, was etwas ist und dem, was es bloß scheint, aber dieser Unterschied ist nur relativ, teilweise sogar nur konventionell. Er betrifft, wie gesagt, das Vorkommen im objektiven zum Unterschiede

von dem im subjektiven Bewußtsein, das Konstante und Normale im Unterschiede vom Wechselnden und Zufälligen, das Allgemeine, Gesetzmäßige im Unterschiede vom Individuellen und Schwankenden (Accidentiellen). Es ist unser Denken, insbesondere das wissenschaftliche Denken, das, gestützt auf die Erfahrung, das Wesentliche der Dinge, ihren konstanten Kern, das was zu ihrem ureigenen Charakter gehört, was von ihnen sich nicht abtrennen läßt, was stets in Rechnung kommt, von dem scheidet, was nur unter besonderen Bedingungen, nur beziehungsweise ihnen zukommt. So wird der Erscheinung das (relative) An sich und Wesen der Dinge gegenübergestellt, obgleich beides den Charakter eines Bewußtseinsinhaltes hat und die Beziehung zum erkennenden Subjekt überhaupt nur nicht beachtet, keineswegs aber aufgehoben wird. Das Wesen der Dinge, das wir denkend erfassen, indem wir es durch unser Urteil bestimmen, halten wir im Begriffe fest, und stellen es dem noch logisch unverarbeiteten Wahrnehmungsinhalte gegenüber. —

12. Außer im Sinne der Existenz wird Sein noch in der Behandlung des Gegensatzes zum Werden gebraucht. In diesem engeren Sinne ist Sein soviel wie dauernde Existenz, zeitloses in sich Beharren, mit sich

durch alle Zeit hindurch identisch Bleiben. Das Sein involviert so die Unveränderlichkeit, die Beständigkeit in der Existenz oder auch Existenzweise. Aber die „Starrheit" des Seins darf keineswegs, wie dies oft geschah, auf das Seiende übertragen werden, so daß dieses zur absolut ruhenden, veränderungslosen Substanz wird. Dasjenige, von dem das Sein im Sinne des (relativen oder absoluten) Dauerns ausgesagt wird, braucht nicht gerade ein Ding zu sein, es kann auch in einem Geschehen, einem Prozesse, einem ewigen Wechsel bestehen. Thätigkeit und Lebendigkeit lassen sich mit dem Begriffe des Seienden ganz gut vereinbaren, die Unveränderlichkeit betrifft bloß das Sein, d. h. das unaufhebbare Bestehen des Trägers des Seins.

13. Das Werden ist stetiger Übergang von einer Existenzweise zur andern, bis zur Erreichung eines (relativen) Endstadiums. Das Sein wiederum kann als konstantes Auftreten, als ein sich Behaupten desselben Etwas aufgefaßt werden, als eine Art „creatio continua", als Selbsterhaltung. So sind Sein und Werden nur begrifflich, nicht material schroffe Gegensätze. —

14. Der Begriff des Seins, der Existenz, ist zunächst ein Relationsbegriff, er bezeichnet ein in Beziehung-Stehen, er setzt ein

Etwas in Relation zum räumlich-zeitlich-ursächlichen Zusammenhange. Die Existenz ist ein Prädikat, das etwas erst dadurch erhält, daß unser Denken es in bestimmter Weise wertet. Aber damit ist der Seinsbegriff noch nicht seinem vollen Inhalte nach erschöpft. Allerdings ist das Sein nicht eine besondere Eigenschaft von Dingen, aber es hat doch eine objektive Grundlage, und diese ist mehr als ein bloßes in Relationen Stehen. Das Letzte, das wir meinen, wenn wir vom Sein der Dinge sprechen, soll jetzt dargethan werden.

15. Ausdrücklich, explicite, wenden wir den Existenzbegriff nur in den sogen. Existenzialsätzen an, also in Urteilen wie: Gott ist, existiert, es giebt einen Gott u. dgl. Das „ist" („sind", „war" u. s. w.) aber spielt auch in einer Menge von Urteilen eine Rolle, die durchaus nicht den Charakter von Existenzialsätzen besitzen. Etwas anderes meint das Urteil: Der Baum blüht, etwas anderes der Satz: es giebt einen blühenden Baum. Es fragt sich nun: hat die Copula „sein" eine Beziehung zum Existenzbegriffe und zu dem des Seins überhaupt, oder hat sie mit diesem gar nichts zu thun?

16. Das im Urteile dem Subjekte beigelegte Prädikat erweist sich leicht, wenn das

Prädikatswort die Verbalform im Präsens, Imperfekt u. s. w. hat, als Thätigkeit oder Zustand des Subjekts. Unmittelbar oder in kategorialer Umbildung gilt uns das Subjekt als Gegenstand und damit als Ausgangspunkt einer Thätigkeit oder als etwas, an dem sich ein Vorgang ereignet. Das im Prädikat Gedachte ist ein Zustand des Subjekts, eine Verhaltungsweise desselben. Ein solcher Zustand kann nun auch durch ein mit der Copula „ist" verbundenes Prädikat ausgedrückt werden. Dies ist der Fall in Sätzen wie: das Laub ist fahl, der Himmel ist bewölkt, er ist erzürnt u. dgl. Das „ist" wird aber auch dazu verwendet, um das Prädikat als Eigenschaft, d. h. als (relativ) dauernden Zustand, als konstantes Verhalten des Subjekts erscheinen zu lassen. Das Gold ist ein Metall, bedeutet: in jedem Zeitpunkte, damit also unabhängig vom Flusse der Zeit, kommt dem Golde das Metallsein zu.

17. Im Begriffe der Eigenschaft liegt zweierlei: 1. das konstante Verknüpftsein des Prädikats mit dem Subjekte, das dauernde Zusammen bestimmter Qualitäten und Relationen in einem Komplex, das regelmäßige Vorgefundenwerden dieser Verknüpfung. Dies ist das rein empirische „Fundament" des Erfahrungsbegriffs. Dazu kommt aber nun

2. das Inhärenzverhältnis. Das Subjekt gilt uns als „Träger" (subiectum, ὑποκείμενον) des Prädikats, dieses „inhäriert" jenem, haftet ihm nicht bloß äußerlich an, sondern ist mit ihm zur untrennbaren konkreten Einheit verknüpft. Es ist eine Eigenschaft desselben, nicht bloß eine Eigenheit, sondern eine Eigentümlichkeit, etwas, worin sich das Subjekt als in seiner Seinsweise selbst bekundet, sich manifestiert, ein „Haben" des Subjekts. Und dieses Inhärenzverhältnis, das auch noch in den abstraktesten Urteilen abgeblaßt, doch sichtlich vorliegt, ist nichts auf objektivem Wege (durch äußere Erfahrung, durch Sinneswahrnehmung) Vorgefundenes.

18. Vor allem eigentlichen Denken gelten uns objektive Qualitätenkomplexe als Dinge, d. h. als uns analoge, Ichartige, eine Innerlichkeit wie wir besitzende Wesen. Wir legen in sie etwas hinein, was wir unmittelbar — intuitiv nur an uns selbst finden: Thätigkeit und Leiden sowie Fähigkeit dazu, Kraft und Widerstand. Damit werden uns die Qualitäten zu Eigenschaften der Dinge; sie erscheinen als Ausfluß ihrer Thätigkeit, als etwas, was in ihnen seine Quelle hat. Indem uns die Dinge „Träger" von Eigenschaften bedeuten, bekunden wir, daß zur Verdinglichung des Objektiven auch die „Introjektion" des

Inhärenzverhältnisses in die Umgebung gehört. Die Kenntnis eines solchen schöpfen wir nur aus der inneren Erfahrung, wenn auch der Begriff einer solchen (wie der der Kausalität u. s. w.) erst an der Hand der äußeren Erfahrung sich bildet. Nur dem inneren Erleben ist das Inhärenzverhältnis verständlich.

19. Das Ich ist der Urtypus eines Subjekts, seine Erlebnisse sind das Muster aller Prädikate, und die Art und Weise, wie das Ich und seine Erlebnisse zu einander sich verhalten, das Vorbild aller Inhärenz. Im und mit dem Bewußtsein seiner Erlebnisse weiß sich das Ich sowohl als „Subjekt" derselben als auch als durch sie hindurch permanierend, als mit sich identisch bleibende, dauernde Einheit. Das heißt aber nichts anderes, als daß sich das Ich unmittelbar, unreflexionsmäßig, in und durch sich selbst als seiend weiß. Das Ich erschöpft sich in der Gesamtsumme seiner Erlebnisse, bildet aber jedem einzelnen Zustand gegenüber eine übergeordnete Einheit. Die Zustände des Ichs sind ebensoviele Modifikationen dieser Einheit, die sie — unter normalen Bedingungen — nicht aufheben.

20. Wenn wir nun von einem Dinge aussagen, es sei so und so, so machen wir es — nicht grundlos, sondern auf Grund einer mehr

oder weniger gesicherten objektiven Verknüpfung — zu einem dem Ich Gleichartigen. Das Sein ist demnach in letzter Linie, seiner „transcendentalen" Bedeutung nach, kein bloßes Setzungsprodukt, auch kein bloßes in Relationen Stehen, es ist eine Innerlichkeit der Dinge, die nicht definiert, nur im Selbstbewußtsein erlebt werden kann. Wollen wir begreifen, was das (so-) Sein der Dinge bedeutet, so müssen wir zur Ursprungsstätte des Seinsbegriffs zurückkehren. Denn die Herleitung desselben aus der eigenen Subjektivität fällt nicht etwa bei jedem Urteilsakte ins Bewußtsein, sie tritt erst dann deutlich zu Tage, wenn wir genau darauf achten, was eigentlich in unserem Seins-Gedanken alles liegt.

21. Wie das Sein des Ichs in dem Haben seiner verschiedenen Modifikationen aufgeht, so besteht das Sein der Dinge in der Gesamtheit ihrer Qualitäten. Das, was die Dinge sind, setzt sich, wie bereits bemerkt, aus wirklichen und möglichen Bewußtseinsinhalten zusammen. Nur, daß wir im Urteile, wo wir etwas als Subjekt eines anderen bestimmen, auf den Umstand der Bewußtheit nicht achten. Die Eigenschaften der Dinge, wie sie der Einzelne, aber auch wie sie die Wissenschaft vorfindet, fallen nicht in das Gebiet des Transcendenten, sie sind immer

noch immanent, stellen konstante und allgemeine, gesetzmäßig verknüpfte Bewußtseinsinhalte dar. Aber sie bleiben auch für den erkenntnistheoretischen Standpunkt wirkliche Eigenschaften, nämlich Aeußerungen, Bethätigungen, Daseinsweisen der Dinge selbst und nicht Zustände unseres Ichs. Sie haben in den Dingen ihren Grund, diese wirken sich in ihnen aus. Farben, Töne, Gerüche u. s. w. sind allerdings nur als Bewußtseinsinhalte möglich, aber es muß etwas in den Dingen geben, transcendente Faktoren, was sie gerade in dieser oder jener Farbe u. s. w. erscheinen läßt. Das Inhärenzverhältnis ist transcendent, insofern es wie Dinglichkeit, Thätigkeit, Kraft u. s. w. keinen Bestandtheil des objektiv Gegebenen ausmacht, wir überschreiten durch seine Hineinverlegung in die Umgebung die Erfahrung, aber nur die äußere, um sie um das auf anderem Wege Vorgefundene zu bereichern, von Natur aus dazu durch das dem unsrigen gleichende Verhalten der Gegenstände getrieben. Seine Probe besteht dieses ursprüngliche Verfahren dadurch, daß nicht bloß das entwickelte, philosophische Denken keinerlei triftige Einwände dagegen zu erheben vermag, sondern sogar das Dasein der Objekte für ein Subjekt auf keine zureichendere Weise zu erklären imstande ist, als durch reflexionsmäßige Setzung

ebensolcher transscendenter Faktoren, wie das ursprüngliche Bewußtsein sie in die Außenwelt hineinverlegt. Die Erkenntnistheorie bestätigt die Ansicht des naiven Denkens in den beiden Hinsichten: 1. daß es eine vom Subjekte unabhängige Welt von Dingen giebt, und 2. daß dasjenige, was wir den Dingen normalerweise zuschreiben, wahrhaft nicht bloß zu ihnen gehört, sondern in ihnen begründet ist, wirklich ihr Sein ausmacht. Sie fügt nur hinzu, daß dieses Sein kein An-sich-Sein, sondern das Sein der Dinge für uns, für ein Subjekt überhaupt bedeutet. Die Wirklichkeit, die das „innere", das Für-sich-Sein der Dinge ausmacht, daß sie besteht, setzen die Einzelwissenschaften voraus; die Bestimmung derselben auch der Beschaffenheit nach muß der Metaphysik, wenn auch nur versuchsweise, nicht mit dem Anspruche absoluter Gewißheit, überlassen werden. —

22. Wir haben im Vorstehenden vom Sein, von der Existenz gesprochen, es erübrigt nun noch, einiges über das Bewußtsein der Existenz zu sagen. Daß etwas existiert, können wir wissen entweder durch (eigene und fremde) Erfahrung, direkte und indirekte (Hörensagen u. s. w.) oder durch das Denken oder endlich durch ein Glauben. Die Sinneswahrnehmung schließt das Bewußt-

sein der Existenz noch nicht ein, sie ist bloß Bewußtsein einer Gegenständlichkeit. Erst wenn wir den Charakter des Wahrgenommenen eigenem oder fremdem Zweifel gegenüber wahren wollen, tritt das Bewußtsein, daß der Gegenstand der Wahrnehmung existiert, d. h. in diesem Fall, wirklich gegeben und real ist, auf. Gewöhnlich aber ist das Existenzbewußtsein eine Begleiterscheinung der Erinnerung, der Reproduktion. Es besteht in einer eigentümlichen Stellung des Ichs zu seinen Vorstellungsinhalten, gemäß deren es diese entweder als bloße (subjektive) Bewußtseinsinhalte oder aber als Darstellungen eines Wirklichen auffaßt und deutet, meistens in einer Beziehung des Vorgestellten auf einen (erlebten oder zu erwartenden) Wahrnehmungsinhalt. Wenn man z. B. urteilt: es existieren Atome, so stellt man sich dabei möglichst kleine Körperelemente vor, die man, wäre eine absolute Teilung der Körper ausführbar, als Wahrnehmungsinhalte vorzufinden erwartet; man ordnet also das Atom dem im Raume Befindlichen ein, als ein diesem Gleichartiges, wenn auch in den Qualitäten Verschiedenes. Urteilt man: es giebt einen Gott, so macht man seelische Eigenschaften zur Grundlage eines Begriffs, dessen Korrelat man als in Wirklichkeit, d. h. mit eigener Subjektivität und

Innerlichkeit und damit mit eigener Kraft und Wirksamkeit bestehend denkt.

23. Das ontologische Argument geht bekanntlich von der Voraussetzung aus: das notwendig Gedachte existiert. Dieser Satz ist falsch, wenn damit gemeint sein soll, alles, was ich oder ein anderer notwendig vorstelle oder denke, müsse nun als existierend angenommen werden. Er ist aber richtig, sofern er so formuliert wird: das absolut Denknotwendige existiert, denn dies heißt nichts anderes, als daß wir für eine nicht erfahrungsmäßig festgestellte Existenz kein anderes Kriterium haben, als den Denkzwang, etwas als in Wirklichkeit bestehend zu setzen, zu postulieren, auch dann, wenn nicht alle Prämissen zu einem logisch zwingenden Schluß auf die Existenz gegeben sind. Die absolute Notwendigkeit einer Existenz-Setzung ergiebt sich aber erst daraus, daß einerseits das einzelne Denken nicht bloß aus richtigen Prämissen einen richtigen Schluß zieht, sondern auch alle anderen Denkmöglichkeiten auf das Genaueste geprüft hat, anderseits die Denkmöglichkeiten verschiedener Denker den Kampf mit einander um die Geltung ausgefochten haben, so daß in vielen Fällen die Erlangung einer Wahrheit nicht die That des Einzelnen, vielmehr ein soziales Produkt, ein Werk

des allgemeinen Bewußtseins ist. Doch dies wird uns erst bei der Behandlung des Problems der Wahrheit und Gewißheit näher beschäftigen.

24. Man kann auch an die Existenz einer Sache glauben. Nicht das Meinen, Vermuten, als wahrscheinlich Betrachten bedeutet hier der Glaube, sondern die subjektive feste Gewißheit, daß etwas, das sich weder wahrnehmen noch stringent beweisen läßt, existiert. Die Prämissen zu einem solchen Glauben, der an sich ein Gefühl ist, aber in einem Existenzialurteil zum Ausdruck gelangt, bildet die Summe von Erfahrungen, die man betreffs eines bestimmten Gegenstandes gemacht hat. Die Art und Weise, wie wir z. B. die Außenwelt, uns selbst, unsere Stellung in jener erfassen; im Vereine mit unseren Wünschen, Idealen und Postulaten, kann — je nach unserer subjektiven Reaktionsweise auf das Erlebte — in uns den Glauben an einen lebendigen Gott, an seine Existenz, mit größerer oder geringerer Energie wachrufen oder aber nicht zeitigen.

25. Dadurch, was wir denkend oder glaubend etwas als seiend setzen, ziehen wir es keineswegs in uns hinein, machen wir also auch das Transcendente, sofern wir eines annehmen, nicht zu einem bloßen Bewußtseins=

inhalte. Allerdings, der Gedanke der Transcendenz ist nicht selbst transcendent, sondern immanent, eine Bethätigung des Subjekts. Auch der Gedankeninhalt, der das Transcendente repräsentiert, ist bloß immanent, „intentional". Dies hindert aber nicht, daß wir eben mit diesem Gedachten die Meinung verknüpfen, es solle nicht den Wert eines möglichen Bewußtseinsinhalts haben, sondern einer in einer kontradiktorisch entgegengesetzten Seinsweise wesenhaften Wirklichkeit besitzen. Freilich muß zugestanden werden, daß sich nur die Existenz eines Transcendenten im absoluten Sinne des Wortes denken läßt. Jede nur irgendwie denkbare Beschaffenheit ist Bewußtseinsinhalt und könnte unabhängig von einem erlebenden Subjekte nicht bestehen. Aber das Transcendente, das wir auf naiver Erkenntnisstufe in die Dinge gewissermaßen hineinschauen und das wir auch reflexionsmäßig annehmen, ist transcendent nur in Bezug auf die äußere Erfahrung, nur für ein fremdes Subjekt. Es ist immanent für die innere Erfahrung, da es in der Innerlichkeit und Lebendigkeit des erlebenden Subjekts selbst besteht, das damit sich selbst erfaßt. Die Dinge sind transcendent besagt nur, daß ihnen gleichfalls eine Innerlichkeit zukommt, die ihnen eine von unserem Erkennen völlig unabhängige, eine selbständige

Existenz verschafft. Alles aber, was wir an den Dingen durch Sinneswahrnehmung finden, ist immanent, weil abhängig von einem fremden Subjekte. Wir müssen uns davor hüten, in den Bestand dessen, was wir als das Transcendente der Dinge betrachten, Elemente aufzunehmen, die zwar objektiven Charakter, als Eigenschaften der Dinge, zugleich jedoch nur den Wert möglicher Bewußtseinsinhalte besitzen können. Das An sich der Dinge wandert durch sein Gedachtsein ebensowenig in uns hinein, wird ebensowenig subjektiv und immanent, wie die Qualitäten, die wir den Dingen beilegen, dadurch Transcendenz erlangen.

D. Physisch und psychisch.

1. Im Anschlusse an die Darstellung des begrifflichen Verhältnisses von Bewußtsein und Sein wollen wir die Frage nach dem Unterschiede von „physisch" (körperlich) und „psychisch" (seelisch) zu beantworten suchen.

2. Ein „Ding" sagten wir, d. h. ein körperliches Ding, ein Körper, ist ein Komplex von Qualitäten, der als Quelle von Wirkungen, von Wirkungsfähigkeiten betrachtet wird. Das Ding, der Körper, ist eine kraftvolle Einheit. Diese Einheit ist zunächst nur eine äußere, durch die Raumform hergestellte, dann aber

auch eine relativ innere, dynamische, auf das Wirken sich beziehende. Erst bei den Organismen, den höheren insbesondere, im eigentlichsten Sinne erst da, wo ein Selbstbewußtsein angenommen werden darf, ist die Einheit eine innere und absolute, nicht blos auf den Qualitätenkomplex in Bezug zu andern Komplexen, sondern auch auf den transcendenten Faktor des Dinges sich erstreckende.

3. Das Physische nun besteht aus Körpern, d. h. aus den genannten Komplexen, und körperlichen Eigenschaften und Vorgängen. Körperlich ist alles, was wir sinnlich wahrnehmen können, was uns also in Form von Wahrnehmungsinhalten sich darzustellen vermag. Was irgendwie den Bestandteil eines Körpers bildet, an ihm sich ereignet, ist insofern physisch, d. h. etwas dem Körper Eigenes, Eigentümliches, Eigenschaft eines Körpers. Der Fall eines Steines z. B. ist, wie alle Bewegung, etwas Physisches, denn das Fallen stellt sich dar als eine räumliche Zustandsveränderung eines bestimmten Qualitätenkomplexes „Stein". Die Bewegung vollzieht sich nach bestimmten, von unserem Bewußtsein derselben völlig unabhängigen Gesetzen, die wiederum in den wechselseitigen Beziehungen der Körper ihre Grundlage haben. Diese Gesetze sind nichts Transcendentes, ihre Unab-

hängigkeit von unserem Bewußtsein bedeutet nur, daß sie unbeeinflußt von unserer subjektiven Thätigkeit und Macht, das Auftreten der Qualitätenkomplexe unabänderlich konstant begleiten, bedingen. Daß Denken formuliert nur, bringt auf Begriffe, was es in der Außenwelt als gegeben vorfindet, es erhebt es wohl formal zum „Gesetz," schafft es aber nicht. Die reale Grundlage eines Naturgesetzes besteht darin, daß mit einem Vorgang oder Zustand A unabänderlich ein Vorgang oder Zustand B gegeben ist. Wir urteilen, gestützt auf eine Summe von Erfahrungen und methologischen Argumentationen: Wenn A ist, ist B, mit A muß B verbunden sein, A kann nicht ohne B sein. Wir beziehen dann A auf B als dessen Wirkung, betrachten A als durch B bedingt, verursacht. Fortan können wir A nicht bemerken, ohne B als vorhanden vorauszusetzen.

4. A und B sind aber beide Bewußtseinsinhalte in Bezug auf das erkennende Subjekt. Nun kommt es vor, daß ich A wahrnehme, B aber nicht. Und doch muß B bestehen, sonst könnte A nicht auftreten. Und wirklich existiert es auch, aber nicht als mein Wahrnehmungsinhalt, nicht aktuell, sondern potentiell, als ein Inhalt, der unbedingt auftreten würde, falls die nötigen Bedingungen

dazu gegeben wären, jedenfalls aber als Denkinhalt.

5. Das A und B zusammen auftreten, ist ein physischer Vorgang, eine Beziehung zwischen Körpern und Zuständen von solchen. Wenn aber nach A etwa E meinen Wahrnehmungsinhalt bildet, so ist diese Beziehung zwischen dem Auftreten von A und dem des E nichts Physisches, sondern etwas Psychisches, etwas, was sich zu dieser Zeit und an dieser Stelle nur als Bestandteil eines individuellen Bewußtseins darstellt.

6. Eben wegen ihrer Beziehung zu einem Subjekte sind die Dinge Bewußtseinsinhalte, wirkliche und mögliche. Achten wir auf das Moment der Bewußtheit, dann haben wir nicht mehr Dinge, nur Bewußtseinsinhalte vor uns, etwas, was nur in Abhängigkeit von einem Subjekt existiert. Das Psychische ist das, was den Bestand eines Subjekts bildet, es setzt sich zusammen aus allen Arten von Erlebnissen. Gefühl und Wille sind unzweifelhaft etwas Psychisches, sie sind nicht Beschaffenheiten von Körpern; auch sein Denken, sein Vorstellen, Empfinden u. s. w. wird niemand als Eigenschaft eines Dinges außer ihm betrachten, jeder rechnet diese Thätigkeiten zu seinem Ich, stellt sie allem Dinglichen entgegen. Zum Psychischen gehören aber auch die

Empfindungsinhalte, insofern sie Bewußtseinscharakter haben, an ein Subjekt geknüpft sind. Anderseits sind dieselben Inhalte physisch, nämlich als Bestandteile von Ding-Komplexen, als Eigenschaften der Dinge. Die gesammte Außenwelt läßt sich allerdings in eine Summe aktueller und potentieller psychischer Erlebnisse auflösen, aber dann nimmt man den Standpunkt der Psychologie ein, der von dem Umstande ganz und gar absieht, daß die Inhalte dieser Erlebnisse uns Dinge darstellen und feste, durch das wissenschaftliche Denken erkannte Beziehungen zu einander aufweisen. An Stelle dieser Gesetze treten dann psychologische Gesetzmäßigkeiten, d. h. begriffliche Formulierungen von mehr oder weniger konstanten und allgemeinen Verhältnissen, die in dem Auftreten und den Verknüpfungen von Inhalten in individuellen Bewußtseinszusammenhängen obwalten. Der psychologische Standpunkt ist insofern der ursprünglichere, als er die kategoriale Verarbeitung des Gegebenen sowie die ganze Ordnung und Gestaltung des Erkenntnismaterials seitens des begrifflichen Denkens nicht berücksichtigt, und zwar absichtlich, um das unmittelbar Vorliegende, das konkrete Erlebnis, die wirkliche Leistung des Subjekts zu erkunden.

7. Das Verhältnis des Psychischen zum Physischen wollen wir nun auch an zwei Einzelfällen veranschaulichen. Das Urteil: ich höre den „Donner" schließt zweierlei ein, erstens den „Donner", zweitens das „Hören" des Donners seitens des Ichs. Der Donner ist an sich gewiß nichts Psychisches, er besteht aus einem Geräusche, das in Beziehung zur Elektrizität der Wolken gesetzt, also als „Eigenschaft" eines Körpers aufgefaßt wird. Das „Hören" ist keine Thätigkeit, die ohne den Gegenstand des Hörens für sich besteht. „Hören" heißt einen Schall vernehmen, es ist das Haben eines Inhalts: „Schall" in Abhängigkeit vom Gehörorgan. Ich höre den Donner heißt, meine allgemeine Hörfähigkeit ist jetzt aktuell geworden, der bestimmte Schall „Donner" bildet meinen Wahrnehmungsinhalt. Als solcher nackter Inhalt ist das Donner-Geräusch etwas Psychisches, etwas zu meinem Bewußtsein Gehöriges. Aber das Prädikat „Donner" des Urteils: ich höre den Donner, bedeutet mehr als einen bloßen Wahrnehmungsinhalt, nämlich einen gesetzmäßig erfolgenden Vorgang, die Bethätigung eines von mir verschiedenen Etwas. Das Donnern gilt uns hier als Ausfluß eines transcendenten Faktors, als machtvolles Geschehen und ist insofern physisch.

8. „Ich sehe das Pferd traben". Das „Traben" ist eine besondere Form der Bewegung, ein physischer Vorgang. Das „Sehen" besteht darin, daß in verschiedenen aufeinanderfolgenden Momenten sich ein und derselbe Inhalt in verschiedenen räumlichen Beziehungen zu andern Inhalten darstellt. Es verändert sich mein Vorstellungsinhalt in räumlicher Beziehung. Das „Traben" aber ist mehr als ein Wechsel von Bewußtseinsinhalten, es gilt uns als eine Bethätigung von Kräften, die für uns transcendent sind und sich nach einer bestimmten, begrifflich festgestellten Gesetzmäßigkeit auswirken.

9. Die „Empfindung" ist etwas Psychisches, der „Reiz", der sie in uns veranlaßt, physisch. Ein Klang z. B. ist eine Empfindung, die auf Grund einer schwingenden Bewegung entsteht. Diese Bewegung kann nun selbst einen Wahrnehmungsinhalt bilden, aber wenn wir sie als den der Klangempfindung entsprechenden „Reiz" betrachten, so kümmern wir uns nicht um ihren Bewußtheitscharakter, sondern ziehen sie nur als Bestandteil der Außenwelt in Rechnung, zu welchem die Klangempfindung in einem bestimmten Funktionsverhältnis steht. Das gleiche Bewandtnis hat es mit allen physikalisch-chemischen Reizen: es sind Bewegungen verschiedener Art, bei denen

der Umstand, daß sie selbst aktuelle oder potentielle Wahrnehmungsinhalte sind oder sein können, vernachlässigt wird, während die von ihnen abhängigen Töne, Farben, Geschmäcke u. s. w. gerade als Erlebnisse des Subjekts, als Glieder eines Bewußtseinszusammenhanges, in Betracht kommen.

10. Das Psychische ist das unmittelbar Gegebene ganz und ungeteilt, als subjektives Erlebnis mit einem bestimmten Inhalte, samt den damit verknüpften rein subjektiven Zuständen der Lust und Unlust, des Strebens u. s. w. Es ist Gegenstand der inneren Erfahrung, d. h. jener Richtung der Gesamterfahrung, vermittels welcher das Subjekt sich selbst in seinem Thun und Erleiden unmittelbar erfaßt. Das Physische bildet den Gegenstand der äußeren Erfahrung, die auf die Gegenstände der Außenwelt gerichtet ist und schon eine kategoriale und begriffliche Verarbeitung des unmittelbar Vorgefundenen voraussetzt. Auf dem Standpunkte der äußeren Erfahrung stellen die Komplexe vorgefundener Qualitäten Dinge, d. h. uns analoge Wesen, die einzelnen Qualitäten Eigenschaften von Dingen dar. Das Moment der Bewußtheit, der Abhängigkeit vom erlebenden Subjekte, das für den Standpunkt der Psychologie einzig und

allein maßgebend ist, hat für die, von der subjektiven Seite losgelöste, äußere Erfahrung nichts zu bedeuten. Der psychophysische Standpunkt wiederum setzt die psychischen Vorgänge in Beziehung zu den entsprechenden physischen Prozessen. Er konstatiert einen Parallelismus zwischen Psychischem und Physischem. Wie ist dieser zu verstehen?

11. Nicht im dualistischen Sinne, als beständen wirklich zwei nebeneinander laufende Reihen grundverschiedener Vorgänge, die, ohne auf einander einzuwirken, in jedem Momente auf das Genaueste einander entsprechen. Dies wäre mehr als unbegreiflich. Das unmittelbar Vorgefundene ist für jedes Subjekt immer das psychische Erleben. Sage ich nun, meiner Willensintention geht eine Bewegung meinerseits parallel, so heißt das: es findet ein einheitliches Geschehen statt, das zwei Seiten enthält. Für mich ist es psycho-physisch, Wille und Bewegung in Einem, und da beide Seiten des Gesamterlebnisses in bestimmtem Verhältnis zu einander stehen, einander entsprechen, so kann man von einem „Parallelismus" des psychischen und physischen Geschehens sprechen, obzwar in Wirklichkeit, unmittelbar nur ein Vorgang, aber mit einer subjektiven und objektiven Seite, existiert. Es ist ein und dasselbe, was ich, durch innere Erfahrung,

als ein Psychisches, und, durch äußere Erfahrung als ein Physisches erfasse. Und weil die Beziehungen zwischen der psychischen und physischen Seite der Gesamterfahrung konstante sind, so setzt man mit Recht voraus, daß überhaupt jeder psychische Vorgang sein Korrelat im Physischen haben wird, d. h. daß die Auffassung eines Psychischen seitens einer wirklichen oder nur denkbaren äußeren Erfahrung eben denselben Vorgang als bestimmten physischen Prozeß zur Erscheinung bringen würde oder müßte. Könnte jemand in mich hineinsehen mit Augen höchster Ausbildung, so würde er alles das, was in mir zugleich als subjektives Erleben vor sich geht, nur als Bewegung verschiedenster Art wahrnehmen, d. h. also: was an und für sich psychisch und subjektiv ist, wird in seiner Erfassung durch die Sinne oder durch ein fremdes Bewußtsein zu einem Physischen, Objektiven.

12. Mein „Leib" ist ein Komplex von Qualitäten, eine Quelle von Kräften und Thätigkeiten. Meine „Seele" ist eins mit meinem „Ich", sie ist nichts anderes als der Zusammenhang aller meine Individualität ausmachenden psychischen Erlebnisse, das was in diesen konstant, mit sich identisch beharrt. Die Qualitäten,

die meinen Leib zusammensetzen, sind vom Standpunkte der inneren Erfahrung gleichfalls Bewußtseinsinhalte, sie bilden die objektive Seite des Gesamtseins, dessen subjektive Seite in meiner „Seele" besteht. Also sind Seele und Leib nur die Endglieder zweierlei Betrachtungsweisen, wahrhaft, in konkreter Wirklichkeit, stellen sie eine und dieselbe, sich als solche wissende, Einheit dar. Es ist nur ein Wesen, das als „transcendenter Faktor" psychisch, dem objektiven Sein nach aber physisch ist.

III.

Das Erkennen.

A. Das Erkennen als psychischer Prozeß.

1. Das Wort „Erkennen" bezeichnet einen Vorgang, eine Thätigkeit. Es handelt sich nun darum, zu zeigen, was alles in dem Begriffe liegt, dem wir mit jenem Worte verbinden. Im gewöhnlichen Leben, auch im Betriebe der Einzelwissenschaften, wird erkannt, aber ohne daß das Erkennen selbst zu vollem Bewußtsein gelangt. Allerdings ist das Erkennen ein Bewußtseinsvorgang, es besteht aus lauter psychischen Faktoren, aber da uns für gewöhnlich nur die Gegenstände des Erkennens interessieren, haben wir nur das Bewußtsein, daß wir erkennen, wissen aber nicht klar und deutlich, worin eigentlich unser Erkennen besteht. Die Erkenntnistheorie will

den Ursprung, die Bedingungen, den Umfang und die Grenzen des Erkennens bestimmen. Dazu ist notwendig, daß erst ein richtiger Begriff vom Erkennen gebildet wird. Das Erkennen selbst darf nicht bloß gekannt, es muß seinem Wesen nach erkannt werden.

2. A erblickt in der Ferne einen farbigen Schimmer, kann aber nicht angeben, welche Farbe es sei. In der Nähe aber „erkennt" er die Farbe — als rot. Was bedeutet in diesem Falle das Erkennen? Nichts anderes als dies, daß ein erst unbestimmter, in der Umgebung verschwimmender Wahrnehmungsinhalt sich später mit Bestimmtheit darstellt, d. h. so, daß die Qualität sich aus der Gesamtheit der übrigen Inhalte heraushebt; sie kann nun richtig benannt werden. Sie wird erkannt, d. h. sie wird als das charakterisiert, als was sie konstant und allgemein vorkommt und erfaßt wird. Das äußere Kennzeichen der Erkenntnis ist die richtige Beziehung zwischen Eindruck und Wort, und diese ist ein Zeichen dafür, daß eine klar bewußte Erfassung des Eindrucks stattgefunden hat. Insofern der Eindruck in eine Reihe bekannter Eindrücke („rot") eingeordnet wird, ist auch schon der primitive Erkenntnisakt ein Wiedererkennen. Das Erfassen, Perzipieren, wird hier schon zu einem Apperzipieren.

3. A und B sehen beide ein und denselben Baum. A sieht ihn, ohne ihn zu erkennen, B dagegen erkennt ihn — als Birke. Bei B findet also, A gegenüber, ein Plus statt. Worauf beruht dies? B bemerkt an dem Baume eine Gruppe von Merkmalen, die unter dem Begriffe „Birke" zusammengefaßt werden. Daß A den Baum nicht erkennt, hat seinen Grund entweder in dem Umstande, daß er zwar weiß, was zum Charakter der Birke gehört, jetzt aber die betreffenden Merkmale nicht oder nur teilweise bemerkt, oder darin, daß er überhaupt nicht weiß, was für Merkmale einer Birke zukommen. Die Folge ist, daß für ihn der Inhalt seines Wahrnehmens isoliert im Bewußtsein steht, er wird nicht apperzipiert, nicht assimiliert, es fehlen die Vorstellungsinhalte, durch deren Verschmelzung mit dem Wahrnehmungsinhalte dieser seinen „Bekanntheitscharakter" erhält. Bei B hingegen ist die geistige Konstellation eine solche, daß der Inhalt „Baum" sofort, ohne daß es erst eines Ueberlegens, Vergleichens u s. w. bedarf, mit Reproduktionselementen zu einer Einheit verschmilzt Auf Grund dieses psychologischen Prozesses kann B das Wahrgenommene richtig deuten und benennen. Indem er urteilt: es ist eine Birke, bestimmt er das Wahrgenommene als den

Träger der unter dem Namen „Birke“ zusammengefaßten Qualitäten. Er verknüpft Bewußtseinsinhalte so mit einander, wie sie zu verknüpfen sind und d. h. wiederum so, wie sie erfahrungsmäßig, objektiv, zusammen vorkommen. Rein logisch, ist die Erkenntnis ein wahres Urteil, d. h. ein Urteil, dem in der Sphäre des objektiv Existierenden, Wirklichen etwas entspricht.

4. Was bedeutet „Selbsterkenntnis“ im Unterschiede vom bloßen „Selbstbewußtsein.“ Das Bewußtsein der eigenen Existenz besteht darin, daß das Ich in seinem Gegensatze zur Außenwelt sich als thätig oder leidend erfaßt. Unmittelbar indem ich Erlebnisse habe, weiß ich um mein Ich. Zur Selbsterkenntnis wird dieses Selbstbewußtsein (Selbstgefühl) erst, wenn alles, was mein Ich, meine geistige Individualität zusammensetzt, wenn die Art und Weise meines Fühlens und Denkens, Wollens und Handelns mir so bewußt ist, wie sie konstant besteht. Selbsterkenntnis ist also ein volles, klares und deutliches Bewußtsein vom Inhalte eines Ichs, bei welchem die Eigenschaften des Ichs für sich zur Abhebung gelangen. Hier ist das Erkennen ein Verdeutlichen und Klarmachen eines zur Einheit verschmolzenen Komplexes, logisch aber wiederum ein richtiges Beurteilen, nämlich

bezüglich dessen, was man von seinem Ich erwarten und beanspruchen darf.

5. „Das Wesen der Gravitation ist noch nicht erkannt." Der Name „Gravitation" bezeichnet die Thatsache, daß die Himmelskörper einander anziehen. Dieses „Anziehen" ist etwas Bekanntes, Gekanntes, dagegen kennt man nicht den Grund, aus dem sich das Fallen eines Himmelskörpers gegen das Zentrum eines anderen hin erklären, begreifen läßt. Es steht also die Anziehung isoliert im wissenschaftlichen Bewußtsein; ihr Wesen erkennen heißt, sie im Zusammenhange mit etwas anderem vorstellen, dieses Etwas im Bewußtsein haben, und zwar müßte dieses Etwas durch sich selbst oder als Spezialfall eines allgemeinen Geschehens bekannt sein. Wir erkennen etwas, wenn wir es in Beziehung zu einem Bekannten gesetzt haben, wodurch es selbst aus einem „Fremden" zu einem „Vertrauten", „Begriffenen" wird. —

In jedem Falle ist das Erkennen als subjektiv-psychologischer Prozeß das Erwerben, Schaffen eines volleren und zugleich klaren und deutlichen Bewußtseins, ein Aneignen von Kenntnissen, von Bewußtseinsinhalten, ein Ausfüllen von, als solchen gefühlten, Lücken im Bewußtsein. Der Erfolg, das Endmoment des

Erkennens als Thätigkeit ist das Wissen, der sichere und feste Besitz der Erkenntnis, das Haben von Bewußtseinsinhalten gemäß deren konstantem und allgemeinem Zusammenhange. Dadurch, daß wir die Dinge erkennen, modifizieren wir sie nicht im geringsten. Dinge sind Komplexe von objektiven Bewußtseinsinhalten, ihre Erkenntnis besteht darin, daß diese Inhalte in immer größerem Umfange und immer klarer und deutlicher zur Darstellung gelangen, ferner daß die Scheidung dessen, als was die Dinge sich nur in Beziehung auf das einzelne Subjekt und unter besonderen Bedingungen zeigen, von demjenigen, was zu ihrem Auftreten konstant und allgemein gehört, eine immer reinlichere und genauere wird.

6. Als logischer Prozeß besteht das Erkennen in einem Akte der Klassifikation. Etwas ist erkannt, wenn es seine richtige Einordnung in eine Klasse von Dingen oder Vorgängen erhalten hat, wenn es als Spezialfall einer Gattung bestimmt worden ist. Die Erkenntnis ist insofern Zurückführen des Besonderen auf das Allgemeine. Dies ist ein Prozeß der Orientierung, wodurch wir alles das, wessen wir uns von den erkannten Sachen zu gewärtigen haben, im Bewußtsein haben.

7. Im Erkennen gehen wir also nicht aus

uns heraus, es wandert auch nichts in uns hinein. Erkenntnis ist ein rein immanenter Vorgang, sie ist ein Verarbeiten unseres Bewußtseinszustandes, ein Ausgestalten und Formen desselben durch intellektuelle Thätigkeit. Modifiziert wird dabei nur die Art und der Grad unseres Wissens. Die Dinge aber bleiben dabei wie sie sind. Den Ausgangspunkt alles Erkennens bildet das Erleben, Vorfinden bestimmter Inhalte. Auch weiterhin ist das Vorfinden neuer Inhalte und neuer Verbindungen von solchen von Wichtigkeit. Wir bleiben aber dabei nicht stehen, wir wollen nicht bloß Kenntnisse, sondern auch Zusammenhang unter denselben, wir warten nicht den Eintritt neuer Bewußtseinsinhalte ab, sondern bereichern den Schatz des Gewußten in spontaner Weise auf dem Wege des Denkens. Das Erkennen ist die Funktion eines Willens zum Erkennen.

8. Der Erkenntniswille äußert sich zunächst triebartig schon bei der Bethätigung unserer Sinne. Diese kommen den Eindrücken gleichsam entgegen, mit einem Streben, sie möglich scharf zu erfassen. Da dieses Streben meist rasch befriedigt wird, kommt es selten gesondert zum Bewußtsein. Erst wenn Lücken im Umfange und in der Klarheit des Wissens um etwas

bemerkbar werden, wenn das Gewußte sich nicht in eindeutige Verbindungen mit Bekanntem bringen läßt, wenn zugleich ein Interesse, das Vorgefundene genau kennen zu lernen, sich geltend macht, wird der Trieb nach Erkenntnis als solcher rege und setzt unsere Energie in Thätigkeit. Wir wollen heraus aus dem schließlich qualvoll werdenden Zustande relativer Unwissenheit, der gefühlte Mangel im Wissen zeitigt das Bedürfnis nach Ausfüllung. Es werden Fragen laut, zu denen wir die Antwort suchen. Erst mit der Lösung der Probleme kommt der Erkenntniswille zur Ruhe, aber nur momentan, bis das Bewußtsein weiterer Lücken, des Nicht-begreifenkönnens, des Nichtwissens zu weiterem Suchen, Forschen antreibt. Da wir im Erkennen uns kraftvoll bethätigen, so ist nicht nur die Ueberwindung von Hindernissen, das endliche Erreichen des gesuchten Zieles, sondern die intellektuelle Bethätigung selbst von Lustgefühlen begleitet. Wir sind im Erkennen produktiv, indem wir am Aufbau einer Innenwelt arbeiten, zugleich fühlen wir uns im Verhältnis zum Handeln freier, machtvoller, unser Selbstgefühl erhöht sich. So erklärt es sich, daß die Erkenntnisthätigkeit, die ursprünglich nur Mittel zum Zwecke war, nämlich zur Orientierung in der Umgebung, zum Schutze

und zur Förderung des Lebens, also biologisch bedingt war, schließlich um ihrer selbst willen zum Gegenstand des Wollens wird. Bedeutet das Erkennen doch nichts weniger als eine Selbstvervollkommnung unseres Ichs, eine Steigerung unseres gesamten Seins.

9. Der Erkenntniswille, ursprünglich ein Streben nach Orientierung, wird später zum Begreifenwollen, und dieses liegt allem Erkennen zugrunde, bildet eine wichtige Voraussetzung desselben. Es ist die immanente Bedingung alles Erkennens, das eigentlich Apriorische derselben. Wir treten an alles Erkennen mit einer Forderung (einem Postulate) heran, wir suchen und verlangen Einheit und Widerspruchslosigkeit im Wissen. Dieses Postulat bildet den Gesichtspunkt, von dem wir alles Vorgefundene beurteilen, die Form, nach der wir das Material unseres Erkennens gestalten. Und da das Streben nach Einheit in letzter Linie aus der Einheit des wollend-denkenden Ichs, das sich als solche weiß und zu erhalten sucht, entspringt, so ist als subjektiver Urfaktor des Erkennens das Selbstbewußtsein, die Identität des Ichs zu betrachten. Jede Erfahrung, die wir machen, jeder Denkakt, sind Leistungen unseres Ichs, sofern es „reines", d. h. seine Natur mit der der andern Ichs teilendes Ich ist. Die Gesetzmäßigkeit, die das Ich

bei seinem Erkennen leitet, ist nicht ein Produkt der Erfahrung, nicht „von außen“ gegeben, sie ist mit dem Sein des Ichs eins, von ihm unabtrennbar und liegt jedem einzelnen Erkenntnisakte, also auch der Erfahrung, schon zu Grunde.

B. Das Erkennen in Beziehung zum Sein. — Wahrheit.

1. Daß durch die Erkenntnisthätigkeit an den Dingen nichts verändert wird, haben wir schon betont. Ist nun das Erkennen zunächst ein subjektiver Vorgang, wie kommt dann die Beziehung zum Seienden, das erkannt wird, zustande? Ein „Abbilden“ des Seienden ist das Erkennen nicht, es besteht nicht ein Transcendentes, außerhalb allen Bewußtseins Befindliches, das sich gleichsam in uns abdrückt und verdoppelt. Unsere Vorstellungen sind nicht „Kopien“ von Dingen, sondern sie selbst sind die Dinge, sofern diese sich einem Ich darstellen. Das, was von einem Ding-Komplex sich gegenwärtig in einem individuellen Bewußtseinszusammenhange befindet, bildet die Vorstellung dieses Dinges; das Ding selbst ist ein Komplex von im allgemeinen Bewußtsein wirklichen, für das Individuum möglichen Bewußtseinsinhalten.

2. Die *Wahrheit* pflegt man zu defi-

nieren als Übereinstimmung des Denkens, des Bewußtseins überhaupt, mit dem Sein. Das ist nicht unrichtig, nur muß genau gesagt werden, was unter der „Übereinstimmung“ verstanden werden soll. Jedenfalls nicht, daß ein Urteil — nur auf ein solches, nicht auf ein bloßes Vorstellen hat der Wahrheitsbegriff Bezug — wahr ist, wenn die in ihm hergestellte Verknüpfung von Bewußtseinsinhalten ein im Transcendenten bestehendes Verhältnis abbildet oder darstellt. Denn wie soll dann die Wahrheit eines Urteils konstatiert werden, da ja die Wirklichkeit als transcendent in keiner Weise selbst ins Bewußtsein fallen kann? Es wäre da stets nur ein Glied gegeben, dessen Korrelat fehlen würde. Daß transcendente Faktoren bestehen müssen, die im Vereine mit der Ich-Thätigkeit die objektiven Bewußtseinsinhalte veranlassen, leugnen wir nicht im Geringsten, aber dieselben bilden nur die erkenntnis-theoretisch — metaphysische Voraussetzung, nicht den Gegenstand des Erkennens, das sich vielmehr nur auf die Dinge, sofern sie sich als Inhalte eines Bewußtseins darstellen, richtet.

3. Gewiß: ein Urteil ist wahr, wenn es mit der Wirklichkeit übereinstimmt, d. h. wenn das, was den Inhalt des Urteils ausmacht, in Wirklichkeit besteht, wenn es nicht bloß von

uns gedacht wird, sondern zugleich und außerdem existiert. „Existieren" heißt zunächst nichts anderes, als Vorkommen in einem Zusammenhange, der ein anderer ist als der eines individuellen Ich-Komplexes. Urteile ich nun: das Gold ist gelb, so ist dies ein wahres Urteil, deshalb, weil nicht bloß für mich, in meinem Bewußtsein, „gelb" den Teilinhalt des Komplexes „Gold" bildet, sondern in Wirklichkeit, objektiv, diese Verbindung, dieses „Zusammen" auftritt und demgemäß konstant und allgemein (unter den „normalen" Bedingungen) konstatiert werden kann und muß. Wahrheit ist also Konformität zwischen Denken und Sein, und da das Seiende für uns aus einem gesetzmäßigen Zusammenhange von Bewußtseinsinhalten besteht, welche das Objektive im Gegensatze einerseits zum Ich, anderseits zum Individuell-Subjektiven darstellen, so läßt sich die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urteils konstatieren, ohne einen Schritt ins Transcendente machen zu müssen.

4. Dies vorausgesetzt, bedeutet Erkenntnis, für den Standpunkt der Einzelwissenschaften wenigstens, nichts anderes als ein Denken gemäß einem Sachverhalte, die Herstellung von Beziehungen zwischen unseren Gedanken konform, entsprechend der Gesetzmäßigkeit, mit welcher die Gegenstände auf-

treten und sich bethätigen. Entweder ist die Verbindung der objektiven Bewußtseinsinhalte schon bekannt, dann ergiebt sich die Konstatierung der Wahrheit unseres Denkens von selber. Oder aber wir stellen denkend Beziehungen her, die bisher noch nicht empirisch festgestellt worden sind, dann entscheidet der Umstand, daß das entsprechende objektive Zusammen aufgefunden, oder durch zwingende Folgerungen sichergestellt wird, für das Vorhandensein einer wahrhaften Erkenntnis. Im ersten Falle stimmt das Denken mit der Wirklichkeit, im zweiten die Wirklichkeit mit dem Denken überein.

5. Erkennen ist ein Denken der Dinge so wie sie sind. Das Wesen der Dinge, ihre konstante, allgemeine Beschaffenheit ist durchaus erkennbar, es sind uns die Dinge selbst, nicht bloße Bilder oder Erscheinungen der Dinge gegeben. Nur stellt sich das Wesen der Dinge, ihre Gesetzmäßigkeit, nicht schon in der einfachen Sinneswahrnehmung dar, es muß zwar empirisch, d. h. auf Grund von Wahrnehmungen, nicht aber durch sie, sondern durch ein denkendes Verfahren aufgesucht und aufgefunden werden, als Niederschlag einer Summe von Urteilen. Da uns die Erfahrung immer neue Seiten an den Dingen aufzeigt, so kommt die Entscheidung darüber, was

alles zum Wesen der Dinge gehört, niemals völlig zur Ruhe. Die Erkenntnis des Wesens der Dinge ist im stetigen Flusse und Fortschreiten, sie ist ein Ideal, dem wir uns immer mehr nähern, ohne sagen zu können, es sei nun erreicht. So wird die Erkenntnis des Seienden zur Leistung nicht des Einzelnen, sondern der sich entwickelnden Menschheit, zu einer sozialen That, einer Funktion des allgemeinen, des wissenschaftlichen Bewußtseins.

6. Das Wesen der Dinge ist eins mit ihrem „An-sich" im Gegensatze zu ihrer bloßen subjektiven, individuell bedingten „Erscheinung." Es giebt also eine Erkenntnis der Dinge, wie sie an-sich sind, verschieden von der, wie sie dem Einzelnen erscheinen und scheinen. Daß dieses An-sich aber nur ein relatives ist, wissen wir bereits. Das absolute An-sich der Dinge, ihre Innerlichkeit, Ichheit, Lebendigkeit, ihr Für-sich-Sein, das, was sie zu Kräften wie wir macht, wird nicht erkannt. Wenigstens nicht unmittelbar, nicht individuell, nur indirekt, aus dem eigenen Selbstbewußtsein heraus können wir, vollbewußt, schließen, daß ein Für-sich-Sein der Dinge existiert, ohne es aber in seiner speziellen Eigenheit bestimmen zu können. Eine eigentliche Erkenntnis selbst nur der Existenz des An-sich der Dinge außer uns

wäre nur dann als solche sicher, wenn die von uns denkend hergestellte Verknüpfung: Ding-Komplex + transcendenter Faktor direkt sich konstatieren ließe — was eben unmöglich ist; nur die eigene Ichheit und Subjektivität kann unmittelbar als solche erfaßt werden.

7. Nun ist unstreitig die Einsicht in die Existenz und (allgemeine) Beschaffenheit des absoluten An-sich der Dinge für den Philosophen, der den gesamten Weltinhalt und den Sinn des Geschehens zu begreifen strebt, interessant und von Wichtigkeit. Auf dem Standpunkt der Einzelwissenschaften aber kommt eine solche Einsicht kaum in Betracht. Die Beschaffenheit der Gegenstände, wie sie in Raum und Zeit auftreten, sowie die Gesetzmäßigkeit des physischen und des psychischen Geschehens ist durchaus erkennbar. Daß die Dinge als Bewußtseinsinhalte mit ihren Qualitäten nur in Beziehung auf ein Subjekt bestehen, ist für die Einzelwissenschaft ganz irrelevant, wenn auch dieser Umstand bei der Scheidung des Objektiven vom individuell Subjektiven zur Geltung kommt. Den Ausgangspunkt alles Erkennens bildet das unmittelbar Gegebene und dieses stellt sich dar als eine Summe von Qualitäten, die räumlich und zeitlich in Verbindung stehen. Die Erfahrung lehrt nun, daß die Qualitäten, die wir als

Eigenschaften der Dinge, als etwas ihnen an sich Zukommendes betrachten, insofern als „subjektiv" zu charakterisieren sind, als sie nur vom Standpunkt des einzelnen erkennenden Subjekts Geltung haben können, da sonst Widersprüche zwischen den verschiedenen Daseinsweisen der Gegenstände beständen. Es kommt daher zur Trennung alles Subjektiven in diesem Sinne vom eigentlich Objektiven, von dem, was auch das wissenschaftlich-philosophische Denken als zu den Gegenständen der Außenwelt wahrhaft gehörig, als diesen wesentlich, erkennt. Als dieses Objektive und Wesentliche erweisen sich wegen der Konstanz, der Notwendigkeit und Allgemeinheit ihres Auftretens die räumlichen Beziehungen der Dinge. Allerdings sind auch diese zunächst, als individuelle Bewußtseinsinhalte, „subjektiv". Aber durch Berichtigung der unmittelbaren Sinneswahrnehmung seitens des begrifflichen Denkens hebt sich auch hier das eigentlich Objektive, das für das allgemeine Bewußtsein Gültige, heraus. So stellen sich den Gegenständen der Sinneswahrnehmung und des naiven Denkens die Objekte des wissenschaftlichen Erkennens gegenüber, nicht als transcendente Wesenheiten, aber als Denkgebilde, bei denen von allen sinnlich-qualitativen Momenten abgesehen und nur die

im Wechsel der Erlebnisse bleibenden Bestandteile festgehalten sind. Demgemäß sind für die Naturwissenschaften — die Physik im allgemeinsten Sinne — die Dinge nichts als in Bewegung aller Art befindliche Raumerfüllungen, die mit einander in Wechselwirkung stehen. Alle übrigen Qualitäten der Dinge werden auf diesem Standpunkt als Abhängige der räumlichen Beziehungen betrachtet. Zugleich gelten der Physik die räumlichen Beziehungen der Dinge, also ihre Bewegungen, als „Ursachen“ der übrigen Qualitäten, sofern dieselben Empfindungsinhalte bilden. Die Berechtigung dieser Auffassung unterliegt keinem Zweifel, wenn sie auf dem Boden der Erfahrung bleibt, welche lehrt, daß jede Empfindung einem bestimmten Bewegungsvorgang — mechanischer oder chemischer Art — zugeordnet werden muß. Aber die Physik neigt dazu, Ergebnisse des abstrahierenden Denkens zu verabsolutieren, das relative An-sich der räumlichen Beziehungen als ein absolutes anzusehen. Bei den Objekten des naturwissenschaftlichen Erkennens ist vom erlebenden Subjekt abgesehen, aber dadurch ist die Thatsache, daß in Wirklichkeit innere und äußere Erfahrung nur zwei Richtungen eines Ganzen bilden, nicht aufgehoben. Auch die Objekte der Physik bleiben mögliche Be-

wußtseinsinhalte, alles, was ihnen als Eigenschaft zugeschrieben wird, ist durchaus nach Analogie des in der Wahrnehmung Gegebenen gedacht. Es bleibt die Beziehung zu einem erkennenden Subjekte überhaupt, und wenn die Physik sie außeracht läßt, so ist es Sache der Erkenntnistheorie, sie in Erinnerung zu bringen und das Sein der Dinge als Objekte von ihrem Für-sich-sein zu sondern.

8. Alle auf von uns verschiedene Gegenstände gerichtete Erkenntnis ist demnach relativ. Die Relativität des Erkennens darf aber nicht als Verfälschungsgrund desselben betrachtet werden. Die Beziehung auf ein Subjekt liegt eben im Charakter alles Erkennens. Die Dinge absolut erkennen hieße, ihr Sein selbst erleben, sich mit ihnen identifizieren, und dann gäbe es wieder keine von uns verschiedenen Objekte. Eine absolute Erkenntnis findet nur im Selbstbewußtsein statt, wo wir uns unmittelbar als das, was wir sind, erfassen und das sind, als was wir uns erfassen. Subjekt und Objekt fallen hier real zusammen, wogegen die Erkenntnis der Außenwelt durch den Gegensatz von Subjekt und Objekt bedingt und beschränkt ist. Nur ein unendliches, schöpferisches, göttliches Bewußtsein, das alles Seiende in einem umfaßt und durchdringt, das über den Gegensatz von Subjekt und

Objekt erhaben ist, würde im Besitze absoluter Erkenntnis sein.

9. Die Anerkennung der Relativität des Erkennens in Bezug auf die Gegenstände der Außenwelt sowie der Abhängigkeit dieser von einem erkennenden Subjekte ist durchaus nicht gleichbedeutend mit einer Herabsetzung der Naturobjekte zu bloßen Modifikationen des Ichs, zu flüchtigen Bewußtseinsvorkommnissen, deren Existenz mit dem jedesmaligen Vorgestelltsein erschöpft ist. Die Objekte des Erkennens sind nicht bloße Vorstellungen, sie werden nur in und durch Vorstellungen erkannt, gelten uns aber als Dinge. Als solche haben sie Wirksamkeit, sie sind thätig wie wir selbst, beharrend wie wir selbst, d. h. sie haben Kausalität und sind Substanzen. Die Frage nach der Natur der Erkenntnisobjekte kommt erst durch die Darlegung der Bedeutung der genannten Begriffe zu ihrem Abschluß.

IV.

Die Kategorien als Bedingungen des Erkennens.

1. Stellen wir uns zunächst auf den psycho-physischen Standpunkt oder gehen wir von der äußeren Erfahrung aus, so finden wir alles Erkennen bedingt durch ein Individuum von bestimmter Organisation. Ohne Sinnesorgane, Sinnesnerven und ein intaktes Großhirn vermögen wir nicht zu erkennen. Die Organisation bringen wir mit auf die Welt, sie geht allem Erkennen voran, ist nicht ein Produkt desselben, sie ist in ihren Grundzügen angeboren. Vom Standpunkte der äußeren Erfahrung aus zeigt sich das Erkennen abhängig von der Organisation, ferner von bestimmten physiologischen Prozessen und Funktionen. Diese „Abhängigkeit" ist aber nicht so aufzufassen, als ob das Erkennen eine Wirkung des Organismus und der in ihm sich

abspielenden Prozessen wäre, sie ist vielmehr bloß logischer Art, besagt ganz und gar nichts über ein Kausalverhältnis, sondern nur dies, daß wir Erkenntnisthätigkeit bei uns nicht ohne eine physiologische Grundlage denken können, weil sie sich an eine solche gebunden erweist. Aber der Organismus als materieller Komplex von Qualitäten ist nicht das, was erkennt, nicht das Subjekt des Erkennens, er ist selbst Objekt desselben, hat zunächst nur den Wert eines objektiven Bewußtseinsinhalts. Er selbst ist also eine Abhängige des Erkennens, da er nur in Beziehung auf ein erlebendes Subjekt körperlicher Organismus sein kann. Wollen wir also noch auf dem Standpunkte der äußeren Erfahrung stehen bleiben, so müssen wir, um genau zu sein, sagen, daß der Organismus nur durch seine transcendenten Faktoren, die ihm wie jedem Körper zukommen, eine Bedingung des Erkennens im „metaphysischen" Sinne des Wortes bildet.

2. Nun kann das erkennende Individuum sich auch auf andere Weise, nämlich durch innere Erfahrung erfassen, und da stellt es sich nicht mehr als bloßer Organismus, als Körper unter Körpern dar, sondern als Ich, als wahres, lebendiges Subjekt von Erlebnissen, als Träger solcher. Wie wir es drehen und

wenden, vom Ich oder Subjekt läßt sich nicht abstrahieren, wir können uns kein Erkennen ohne ein Subjekt desselben denken. Das Subjekt ist nicht ein Produkt des Erkennens, es wird nicht durch Erfahrung erst gegeben, es steckt von allem Anfang in jedem Akte des Erkennens, ermöglicht erst Erkenntnis. Da die (primitive) Ichheit (nicht das Selbstbewußtsein) schon allem Erfahren zugrunde liegt, ist sie von diesem unabhängig, geht ihm sowohl zeitlich als logisch voran. Die Ichheit bedeutet das einzig Angeborene in unserer Erkenntnis, sie ist ein Urfaktor derselben. Ein Erkennen ohne erlebendes Subjekt, ohne ein Ich, würde gleichsam in der Luft schweben. Dem Ich kommt also psychologische und logische Apriorität zu. Vom Ich — das wir in unseren Mitmenschen als transcendenten Faktor erfassen — ist alles Erkennen abhängig, vom Organismus nur insofern dieser das Ich zur sinnlichen Erscheinung bringt, objektiviert.

3. Allerdings weiß das Ich von sich nicht eher als es von den Objekten weiß, das Bewußtsein der Subjektivität tritt als solches zugleich mit dem der Objektivität auf, ja das eigentliche Selbstbewußtsein kommt erst allmählich zustande. Das Ursprüngliche ist wohl ein noch verworrenes Bewußtsein, aus dem sich das Subjektive und das Objektive heraussondern.

In diesem primitiven Bewußtsein muß die Ichheit, die Subjektivität schon unentwickelt stecken, da wir sie uns nicht als Produkt äußerer Faktoren denken können. Wie dem auch sein mag, die logische Apriorität des Ichs steht fest: im allgemeinen, da wir von ihm nicht abstrahieren können, im besonderem durch die Rolle, die es im Erkennen spielt. Wie das Ich ist, so und nicht anders erkennt es, es ist sich selbst das Vertrauteste, Bekannteste, und da Begreifen heißt, ein Unbekanntes auf ein Bekanntes zurückführen, so begreift das Ich die Welt, seine Umgebung, nur, indem es sich selbst in dieser wiederfindet, indem es das Vorgefundene nach sich selbst deutet. Was in seinem äußeren Verhalten dem unsrigen gleicht oder ähnlich ist, von dem nehmen wir — nicht willkürlich, sondern infolge psychologischer Gesetzmäßigkeit — an, daß es auch innerlich uns gleiche oder ähnle. Das Ich verarbeitet so die Bestandteile seiner Umgebung geistig zu Gebilden, die dem Ich analog sind, es macht aus objektiven Qualitätenkomplexen Dinge, Substanzen mit Kräften u. s. w. Das Ich legt das in ihm unmittelbar Vorgefundene in das objektiv Erlebte, in die äußere Erfahrung hinein, es ergänzt, bereichert diese durch Inhalte der inneren Erfahrung.

4. Die äußere Erfahrung setzt sich so aus

zweierlei Elementen zusammen: aus einem rein objektiven, „gegebenen“, direkt erlebten Inhalte und aus dem, was nicht selbst durch die äußere Erfahrung gegeben ist, sondern erst in den Erfahrungsinhalt hineingelegt wird. In Wirklichkeit bilden beide Bestandteile ein ungetrenntes Ganzes, es bedarf der Analyse, um die genannten Elemente zu unterscheiden, um festzustellen, was „reine“ Erfahrung und was Produkt der „Introjektion“ ist. Alles, was das Ich in die äußere Erfahrung hineinlegt, ist im Verhältnis zu dieser, da nicht aus ihr entspringend, a priori; an und für sich aber ist es nicht vor aller Erfahrung bewußt, sondern Gegenstand der inneren Erfahrung. — Es giebt keinerlei angeborene, keine apriorische, von aller Erfahrung unabhängige, fertige Erkenntnis, vor allem kann kein Begriff als solcher angeboren oder auch nur apriorisch sein, da der Inhalt des Begriffs irgendwie, sei es durch äußere oder innere Erfahrung, sei es durch Wahrnehmung oder Denken gegeben sein muß, als Anschauung, Vorstellung oder lebendiger Denkakt, oder auch nur als Gefühl, Postulat u. dgl. Alle Begriffe setzen irgendwelche Erfahrung, irgend ein konkretes Erleben voraus, sie sind nur das bestimmte Wissen um einen im Bewußtsein festgehaltenen Inhalt. Andererseits

werden die Begriffe nicht durch Wahrnehmung erzeugt, sie sind vielmehr als psychologisch-logische Gebilde Produkte des Denkens (also — um mit Kant zu reden — nicht der „Receptivität", sondern der „Spontaneität" des Bewußtseins). Da es aber kein „reines" Denken giebt, so kommen sämtliche Begriffe in uns mit der Erfahrung zustande, sie sind Einheiten, zu welchen das Denken einen gegebenen oder durch seine eigene Thätigkeit erst gebildeten Inhalt zusammenfaßt und fixiert.

5. Wenngleich es keine apriorischen Begriffe giebt, so sind doch Begriffe denkbar, die sich zwar auf die äußere Erfahrung beziehen, ohne aber ihren Inhalt voll und ganz aus dieser zu entnehmen, Begriffe, die relativ-apriorische Elemente enthalten. In der That existieren solche Begriffe, und sie sind, da sie aller äußeren Erfahrung und allem Erkennen zugrundeliegen, von fundamentaler Bedeutung. Einige dieser Begriffe haben wir bereits kennen gelernt, so den Begriff des Dinges und den des Seins. Aber auch die Begriffe: Substanz, Kraft — Kausalität — Finalität (Wirksamkeit) gehören zu jener Klasse von Begriffen, die zwar in der äußeren Erfahrung ein „Fundament", ein Motiv zu ihrer Anwendung, nicht aber ihre eigentliche Quelle haben. Man erkennt sie daran, daß

man, um das in ihnen Enthaltene wirklich verstehen zu können, auf die innere Erfahrung, auf das Bewußtsein der Ichheit zurückgehen muß. Der Umstand, daß sie in der inneren Erfahrung ihre Quelle haben, hindert nicht, daß sie erst in und mit der äußeren Erfahrung zur Abstraktion gelangen, was thatsächlich der Fall ist; nur findet die Begriffsbildung nicht an der reinen, sondern an der schon vom Ich aus bereicherten äußeren Erfahrung statt, also gewissermaßen auf einem Umweg, der seine Erklärung darin findet, daß ursprünglich die Aufmerksamkeit mehr durch die Außen- als durch die Innenwelt in Anspruch genommen wird.

6. Da diese Begriffe ihren Inhalt nicht aus der äußeren Erfahrung gewinnen, da das Ich sie an jede Erfahrung, die es machen kann, heranbringt, ihre Gültigkeit jede Erfahrung voraussetzt, da wir ohne diese Begriffe gar nicht die Welt denkend begreifen können, d. h. da wir notwendig alles in Raum und Zeit Vorkommende, noch bevor es uns vorkommt, als Ding oder Eigenschaft, als wirkend und wirkungsfähig u. s. w. denken, so kommt diesen Begriffen — nicht als Begriffen, sondern sofern sie Kategorien, d. h. „Formen" unseres Denkens, Denkweisen sind — logische Apriorität zu; sie begründen

alle Erfahrung und werden nicht durch diese begründet. Sie entstehen notwendig aus der Beschaffenheit des Ichs und seines Denkens, aus dessen allgemeinen Gesetzmäßigkeit. Sowie das Ich nun einmal ist, muß es — aber nicht grundlos und willkürlich, sondern in naturgemäßer Reaktion auf das thatsächlich Erlebte, Vorgefundene — in den Kategorien: Ding, Eigenschaft u. s. w., denken. Das Ich hat diese Kategorien nicht vor aller Erfahrung fertig in sich, es erzeugt sie auch nicht ohne alle Erfahrung, mit blinder Notwendigkeit, vielmehr gehen die Kategorien aus dem Willen des Ichs, das Vorgefundene zu begreifen, hervor, lange bevor sie zum vollen Bewußtsein des Begriffs gelangen. Die Kategorien sind Denk- und Erkenntnismittel; deshalb, weil wir sie nicht entbehren können, steht uns ihre Gültigkeit für alle Erfahrung im Vorhinein fest. Wir sagen uns gleichsam im Stillen: mag nur etwas wann und wo immer in Raum und Zeit vorkommen, es muß ein Ding, wirksam u. s. w. sein, deshalb, weil ich es nur so begreifen kann, und ferner, weil uns auch niemals und nirgends etwas vorgekommen ist, was die Anwendung der Kategorien auf sich nicht zuließe. Wir bringen die Kategorien an die Erfahrung heran, und die Erfahrung wiederum bezeugt

uns die ausnahmlose Anwendbarkeit der Kategorien auf die Objekte der Erfahrung. Weder das denkende Subjekt noch die Erfahrung allein sind die Quellen der Kategorien, die vielmehr aus dem Zusammenwirken beider hervorgehen. Ihren Sinn und Inhalt aber giebt uns nur die innere Erfahrung.

7. Die Funktion der Kategorien ist nicht etwa die der Objektivation eines uns ohne sie als etwas Subjektives erscheinenden Materials. Sie machen nicht erst aus Bewußtseinsinhalten, aus Vorstellungen Gegenstände, sondern auch ohne den Gebrauch der Kategorien treten dem Subjekte Komplexe von Qualitäten als Objekte, als konstante, relativ selbständige, vom Ich wohl unterschiedene Gebilde entgegen. Aber Objekte sind noch nicht Dinge im engeren Sinne des Wortes, nicht Einzelwesen, welche eine Thätigkeit ausüben, wirken und wirkungsfähig sind, in sich beharren. Zu Dingen und weiter zu Substanzen und Kräften, zu kausalitätsbegabten Wesen werden die Objekte der Wahrnehmung allerdings erst dadurch, daß das Ich sein eigenes Sein ihnen beilegt, sie sich gleichstellt und indem es dies thut, wendet es die Kategorien an, deren Begriffe es erst später gewinnt. Die Funktion der Kategorien

ist also die, aus Objekten wahre Subjekte, d. h. Wesen wie das Ich, zu machen, zu gestalten.

8. Ist dem so, dann wird das Ergebnis der Erkenntnistheorie ein ganz anderes werden, als es sich bei demjenigen Denker, der zuerst die Funktion der Kategorien zum Problem gemacht hat, darstellt, bei Kant. Obgleich in diesem Buche keine historischen Exkurse beabsichtigt sind, ist doch bei der Frage nach der Natur und Gültigkeit der Kategorien eine Stellungnahme zur Kantschen Vernunftkritik unumgänglich, um so mehr, als die von uns dargelegten Anschauungen sich in mancher Beziehung mit denen Kants berühren. Jedoch handelt es sich bei uns nicht um eine ausführliche Kritik der Kantschen Kategorienlehre, zu der uns hier der Raum fehlt, sondern nur um eine Parallelisierung zweier Standpunkte.

9. Kant unterscheidet bekanntlich Stoff und Form der Erkenntnis, wobei er unter letzterer das versteht, was eine gegebene Mannigfaltigkeit zur Einheit ordnet und als solche Einheit erscheinen läßt. Die Form der Erkenntnis (der Erfahrung, der Erscheinung) entspringt nicht aus der Erfahrung, sie wird nicht „von außen“ „gegeben“, sondern haftet dem Bewußtsein ursprünglich an als (nicht weiter ableitbare) Gesetzmäßigkeit, als subjek-

tive (dem erkennenden Subjekte eigene) Art und Weise anzuschauen (wahrzunehmen) und zu denken. Das „Gegebene“ sind Empfindungsinhalte (Qualitäten) und diese werden durch die Formen der Anschauung und des Denkens geordnet und zugleich objektiviert; sie werden so erst zu „Erscheinungen“ in Raum und Zeit, die im Kausalnexus stehen u. s. w. Die „Formen“ bringen wir an die Erfahrung heran, wir müssen sie auf das Material derselben anwenden, wir können gar nicht anders, als in diesen Formen anzuschauen und zu denken. Es kommt ihnen und allen unmittelbar in ihnen begründeten Sätzen Apriorität zu, d. h. ihre Gültigkeit ist uns vor aller Erfahrung und völlig unabhängig von ihr gewiß. Dies gilt in gleicher Weise von den Anschauungsformen, Raum und Zeit, wie von den Denkformen oder Kategorien, deren es zwölf giebt, nämlich soviele, als nach Kant logische Funktionen in den Urteilen bestehen.

10. Der Verstand enthält die Kategorien a priori in sich, durch sie allein kann er ein Objekt denken.[1]) Sie sind „Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung.“[2])

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, Ausg. von Kehrbach, S. 97.

[2]) l. c. S. 124.

Darauf, weil nur vermittelst ihrer irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann, beruht ihre Gültigkeit, nur durch sie ist Erfahrung möglich, sie liegen aller Erfahrung schon zugrunde. Sie verknüpfen die Erscheinungen zur Einheit, die diese also nicht durch sich selbst haben. Unser Denken erzeugt diese Einheit in ihren verschiedenen Arten (als Kausalität, Substanzialität u. s. w.) und weil wir nicht anders können, als in diesen Kategorien zu denken, sind wir im Vorhinein, unabhängig von aller Erfahrung, von ihrer Allgemeingültigkeit absolut überzeugt.[1])

11. Da nun die Kategorien nichts als Verknüpfungsweisen des Gegebenen, der Erscheinungen sind, und da diese Verknüpfungsweisen „bloß in uns angetroffen" werden, so haben sie „ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst (Noumena) bezogen werden sollen". „Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können".[2]) Die Bedeutung der Kategorien ist also eine rein immanente, nicht transcendente, sie formen zwar das Gegebene zu einer Summe von

---

[1]) l. c. S. 109 f.

[2]) l. c. Prolegomena, § 30.

Objekten, welche Substanzen sind, im Kausalnexus stehen u. s. w., aber dies nicht als Dinge an sich, sondern nur als Phänomena, als objektive Bewußtseinsinhalte. Das Ding an sich ist, da es nicht durch die Kategorien gedacht, bestimmt werden darf und kann, völlig unbekannt, nur daß es besteht, kann mit Sicherheit angenommen werden. Ohne sinnliche Anschauung sind die Kategorien „leer", sie haben dann keine Beziehung auf ein bestimmtes Objekt, drücken nur das Denken eines Objekts überhaupt, nach verschiedenen modis, aus.[1] „Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können."[2] In gewissem Sinne allerdings reichen die Kategorien weiter als die sinnlichen Anschauungen, „weil sie Objekte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden müssen. Sie bestimmen aber dadurch nicht eine größere Sphäre von Gegenständen, weil,

---

[1] Krit. d. reinen Vern. S. 229 f.
[2] l. c. S. 237 f.

daß solche gegeben werden, man nicht annehmen kann, ohne daß man eine andere als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt, wozu wir aber keineswegs berechtigt sind."[1]) Wir können, ja müssen „Noumena", d. h. Dinge denken, die nicht als Gegenstände der Sinne gedacht werden sollen, aber der Begriff des Noumenon, des Gedankendings, ist leer, ein bloßer Grenzbegriff von „negativem Gebrauche", um die „Anmaßung" der Sinnlichkeit, als ob durch sie alle und jede Wirklichkeit erfaßt würde, einzuschränken. Der Verstand denkt also nichtsinnliche Gegenstände, d. h. er setzt ihre Existenz als möglich, kann sie aber nicht durch seine Kategorien bestimmen. Vom „transcendentalen Gegenstand" aber, dem Korrelat der Erscheinungen, auf das wir diese beziehen, haben wir gar keinen Begriff.[2])

12. Kant behauptet also: „daß alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch." Sieht man von aller anschaulichen Grundlage nach, so haben die Kategorien keinen Inhalt, keine Bedeutung mehr, sie sind dann

[1]) l. c. S. 234 f.
[2]) l. c. S. 234 ff.

nur mehr nichtssagende Formeln, „ein bloßes Spiel, es sei der Einbildungskraft, oder des Verstandes, respektive mit ihren Vorstellungen.“ „Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, samt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben, und Beziehung auf angebliche Gegenstände kann am Ende doch nirgends, als in der Erfahrung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene a priori enthalten.“[1]) Daher können wir auch keine der Kategorien definieren, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen herabzulassen, als auf welche, als ihre einzigen Gegenstände, sie folglich eingeschränkt sein müssen; weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Objekt, wegfällt, und man durch kein Beispiel sich selbst faßlich machen kann, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich für ein Ding gemeint sei.“[2]) „Hieraus fließt nun unwidersprechlich: daß die reinen Verstandesbegriffe niemals von transcendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein können, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur

---

[1]) l. c. S. 224.
[2]) l. c. S. 225.

in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen) bezogen werden können."[1]) —

13. Die Meinung Kants ist also die, daß die Kategorien nur auf Erscheinungen, nicht auf Dinge an sich anwendbar sind. In unserer Terminologie würde dies heißen: nur als objektive Bewußtseinsinhalte, nicht als transcendente Faktoren sind die Dinge Substanzen, haben sie Kausalität (die Zwölfzahl der Kategorien Kants ist nicht haltbar, es kommen für uns nur Substanzialität und Kausalität in Betracht). Kant begründet seine Behauptung durch den Hinweis darauf, daß die Kategorien zwar völlig unabhängig von der Erfahrung, aus dem „reinen Verstande" entspringen, also absolut a priori sind, gleichwohl aber sich nur auf mögliche Erfahrung beziehen können, weil sie ohne anschaulichen Inhalt leer, bedeutungslos seien. Abstrahiert man von aller Anschauung, von allem Sinnlichen, so sind die Kategorien nur Schablonen für das Denken.

14. In geradem Gegensatze zu Kant be-

---

[1]) l. c. S. 229.

haupten wir, daß die Kategorien für die Dinge gelten, wie sie unabhängig von allem Erkennen existieren. Die Kategorien haben nach uns logische Apriorität, d. h. wir schreiben ihnen eine Gültigkeit für alle mögliche Erfahrung zu, wir bedienen uns ihrer bei jeder Erfahrung mit einer Sicherheit, die nicht durch die Erfahrung allein erzeugt ist. Aber uns sind die Kategorien nicht, wie bei Kant, in dem Sinne apriorisch, daß sie keinerlei Grundlage in irgendeiner Erfahrung hätten, vielmehr entspringen sie aus der Reflexion auf das, was wir selbst sind, was in uns vorgeht, wie wir uns selbst innerlich verhalten, sie werden uns also durch innere Wahrnehmung oder Erfahrung bewußt. Weil die Objekte unserer Sinneswahrnehmung im äußeren Verhalten dem unseres Ich-Objekts, unseres Leibes, gleichen, darum legen wir auch das innere Verhalten unseres Ichs in sie hinein, d. h. wir wenden auf sie die Kategorien der Substantialität (Dingheit) und Kausalität (Thätigkeit), Wirksamkeit (Kraft) an. Nach Kant sind die Kategorien ohne Beziehung auf die Sinneswahrnehmung bedeutungslos — darum beziehen sie sich nur auf Erscheinungen, auf Sinnesdata. Wir hingegen finden, daß die Kategorien ihren Inhalt keineswegs erst an der Sinnes-

wahrnehmung gewinnen, im Gegenteil, diese macht uns an und für sich die Kategorien nicht im Geringsten verständlich. Die Kategorien drücken ja gerade ein nicht durch die Sinne gegebenes Verhalten aus, das eines Ichs, eines für die Sinne Transcendenten, sie machen selbst erst das sinnlich Gegebene verständlich, indem z. B. die Kategorie der Kausalität das regelmäßige Zusammen objektiver Bewußtseinsinhalte durch ein Bewirktsein des einen durch den anderen interpretiert. Kommt also den Dingen ein transcendenter Faktor zu — daran zweifelt ja auch Kant nicht — dann bedeutet die Anwendung der Kategorien auf die Dinge nichts anderes, als daß sie selbst, d. h. mit ihren transcendenten Faktoren und nicht als Bewußtseinsinhalte, sich so verhalten, wie das Ich, d. h. als Substanzen, als wirkend auf einander und auf uns, als Kräfte. Gerade der Punkt, der bei Kant so viel Schwierigkeiten bereitet, nämlich wie es möglich ist, daß Kategorien, die völlig unabhängig von jeglicher Art Erfahrung entspringen, dennoch objektive Gültigkeit haben sollen, erscheint im Lichte unserer Auffassung verständlich. Gerade weil nach uns die Kategorien nicht in der äußeren Erfahrung, sondern in dem erkennenden und wollenden Subjekt ihren Inhalt und ihre

Quelle besitzen, beziehen sie sich auf das in den Objekten, was nicht selbst Objekt ist, sondern „subiective", dem Ich analog in und durch sich besteht, aufs Transcendente. Daß dieses substanziell, wirkend u. s. w. ist, erfahren wir nicht direkt, wir setzen es erst als substanziell u. s. w., d. h. wir vervielfachen gleichsam im Geiste die Existenz unseres Ichs, unserer Subjektivität. Sind nun die Kategorien für unser Ich giltig, dann ist nicht abzusehen, warum sie nicht auch für die Außendinge giltig sein sollen können, sofern diese den Wert ichartiger Wesen haben.

15. Kant versperrt sich den Weg zu einer solchen Auffassung dadurch, daß er aus der älteren Psychologie die Lehre vom „inneren Sinn" übernimmt und nun ohne Weiteres voraussetzt, daß auch das Ich sowie dessen seelisches Leben, als Gegenstand des inneren Sinnes, kein An-sich, keine absolute Wirklichkeit, sondern bloße Erscheinung wie die Außenwelt sei. Aber dieser innere Sinn, der erst durch das Ich affiziert werden und dieses durch seine Zuthaten (die Zeitanschauung) modifizieren soll, existiert einfach nicht. Das Ich wird sich seiner selbst und seiner inneren Erlebnisse ohne Vermittlung eines Sinnes, unmittelbar bewußt, es ist nicht ein Objekt neben den Sinnesobjekten, sondern das nicht

9*

weiter definierbare Subjektive in allem Erleben, welches ist, indem und wie es erlebt wird, und erlebt wird wie es ist, als eine in sich bestehende Wirklichkeit, ja als das Urbild aller Realität, alles Seins. Denn Sein bedeutet ja in letzter Linie nichts anderes als die Existenzart der Ichheit besitzen.

16. Daß das Ich sein eigenes Sein dem Objektiven unterlegt, zeigt sich im Besonderen bei der Betrachtung der beiden, allem Denken zugrundeliegenden Kategorien: der Kausalität und der Substantialität nebst den aus ihnen resultierenden Grundbegriffen.

A. Kausalität.

1. Das Wort „Kausalität" bedeutet das Verhältnis von Ursache und Wirkung, die Wirksamkeit, das Statthaben eines Wirkens, Bewirkens. Wenn wir wahrnehmen, daß auf einen bestimmten Vorgang in steter Verbindung ein anderer Vorgang folgt, so, daß der zweite nicht ohne den ersten eingetreten wäre, dann sagen wir: der erste Vorgang hat den zweiten „bewirkt", er ist die „Ursache" des letzteren, dieser die „Wirkung". Wir beziehen den zweiten Vorgang auf den ersten und wo immer wir ein Geschehen beobachten, fragen wir, sofern wir es nicht schon wissen, nach einer Ursache des Geschehens. Bei etwas

Isoliertem können wir nicht stehen bleiben, wir begreifen alles erst aus seinem stetigen Zusammenhange mit Anderem. Wir können nicht anders denken als nach dem Leitfaden der Kausalität, wir fordern überall und immer eine Ursache, auch wo sie sich der Wahrnehmung nicht darbietet. Worauf beruht das?

2. Die Erfahrung zeigt uns in der Außenwelt zunächst nichts als eine bestimmte, regelmäßig vorkommende Succession von Ereignissen. Während nun der Empirismus behauptet, daß das Kausalitätsverhältnis auch schon durch die Erfahrung mitgegeben sei, meint Hume, dies sei nicht der Fall, sondern infolge der Association der Vorstellung eines Vorgangs mit derjenigen eines anderen, wiederholt als auf den ersteren erfolgend wahrgenommen, entstehe in uns eine Tendenz, eine Gewohnheit, die beiden Vorgänge aufeinander zu beziehen, die Notwendigkeit des Kausalverhältnisses sei eine rein subjektive, psychologisch bedingte, sie liege keineswegs in den Dingen, im Objektiven selbst, wenigstens entnehmen wir sie nicht aus diesem, sondern legen sie vielmehr in die Dinge hinein. Kant endlich erklärt, der Begriff der Kausalität stamme weder aus der Erfahrung, noch sei er angeboren, er sei aber auch nicht das Ergebnis subjektiver Association und Gewohnheit, sondern ein apriorisches Besitztum

unseres Geistes, als Kategorie, die wir an alle Erfahrung heranbringen und wodurch diese erst möglich wird; die Kausalität hat daher objektive Gültigkeit, da die Dinge als Erscheinungen ohne diese Kategorie ebensowenig beständen, wie ohne die übrigen Kategorien sowie die Anschauungsformen Raum und Zeit.

3. Hume sowohl als Kant haben Beide richtig erkannt, daß die Kausalität etwas ist, was nicht in und mit dem Inhalte der äußeren Erfahrung schon gegeben ist. Das Wirken, das Hervorgehen des einen durch den andern Vorgang und beider aus den Dingen, an welchen sie sich ereignen, ist nicht selbst Objekt der Sinneswahrnehmung, es wird nicht vorgefunden. Was direkt konstatiert werden kann, ist immer nur das regelmäßige Zusammen, der stetige Anschluß eines Vorgangs an einen ganz bestimmten andern. Daß a auf b nicht bloß folgt, sondern durch a bewirkt wird, das lehrt uns die äußere Erfahrung nicht, das glauben wir aber auch nicht bloß infolge subjektiver Association und Gewohnheit, noch wissen wir es kraft einer apriorischen, nicht weiter ableitbaren Funktion unseres Denkens. Es ist richtig: in die Objekte der äußeren Erfahrung legen wir die Kausalität erst hinein, aber wir erfahren auch Kausalität

unmittelbar, nämlich durch innere Wahrnehmung.

4. In uns selbst finden wir, daß unser Wollen mit Notwendigkeit — wenn kein unüberwindliches Hindernis vorhanden ist — sich in eine (physische oder psychische) Handlung umsetzt, daß letztere aus dem Wollen hervorgeht, durch dieses bedingt ist, daß die Handlung erfolgen muß, wenn wir sie wollen. Notwendigkeit, Müssen, Zwang (wenn wir einem fremden Willen unterliegen) ist etwas, was nur durch innere Erfahrung gegeben ist, was im Verhalten des Ichs seine Quelle hat. Wenn wir nun einen Vorgang in der Außenwelt als Ursache eines andern auffassen, so deuten wir das empirisch festgestellte objektive Verhältnis im Sinne dessen, was wir bei uns selbst vorfinden und wovon wir nicht abstrahieren können, ohne unsere Existenz zu negieren. A ist Ursache von B bedeutet uns ursprünglich nichts anderes, als daß A und B sich zu einander so verhalten, wie unser Willensakt zu der mit ihm verknüpften Handlung. Die Dinge gelten uns ja als ichartige Wesen, wir legen ihnen einen Willen bei und so sind sie uns auch wirkend und wirkungsfähig wie das Ich.

5. Wir begreifen das Geschehen in der Außenwelt erst dann, wenn wir jeden Vorgang

auf eine entsprechende Ursache zurückgeführt haben. Wir selbst wissen uns unmittelbar als Ursachen, wir finden unsere Handlungen stets motiviert, sei es nun vorstellungs- oder bloß gefühlsmäßig, und so müssen wir auch, sobald wir uns in unserer Umgebung orientieren wollen, jedes Geschehen als Thätigkeit und jede Thätigkeit in Rückbeziehung auf einen Faktor derselben erfassen. Die Unentbehrlichkeit der Kausalität für das Begreifen der Welt, der Umstand, daß wir den Kausalnexus nicht durch die äußere Erfahrung vorfinden, sondern ihn an diese erst heranbringen, verleiht der Kausalitätskategorie die (logische) Apriorität, kraft deren wir im Vorhinein von ihrer Gültigkeit für alle mögliche Erfahrung überzeugt sind. Es gründet sich diese Gewißheit auf ein Postulat unseres Denkens, das nicht anders operieren kann, als nach einer Gesetzmäßigkeit, die zwar nicht angeboren ist, aber aus der Natur unseres Ichs unmittelbar resultiert. Der Satz: „alles hat seine Ursache, nichts geschieht ohne Ursache, aus nichts entsteht nichts“ ist sowohl empirisch als auch apriorisch. Empirisch, weil die äußere Erfahrung es ist, welche das Zusammen bestimmter Geschehnisse an die Hand giebt; daß auf a gerade b und nicht c erfolgt, kann man nur aus Erfahrung wissen. Daß

aber b auf a immer folgen muß, daß es aus jenem hervorgeht, das setzen wir selbst, setzen es voraus, antizipieren es, und zwar dann mit Recht, wenn der Zusammenhang von a und b festgestellt worden ist. Ist dies der Fall, dann gilt a als Ursache und damit ist schon die Notwendigkeit des Auftretens von b mitgesetzt. Die Erfahrung wiederum zeigt beständig die Berechtigung unseres eine Kausalität postulierenden Denkens, indem thatsächlich und ausnahmslos nichts vorkommt, wozu nicht früher oder später eine Ursache sich fände. —

6. Mit dem Kausalitätsbegriffe hängen aufs Innigste zusammen die Begriffe der Notwendigkeit und Möglichkeit, welch letzterer wieder zum Begriffe der Kraft überleitet. Die drei genannten Begriffe haben das Gemeinsame, daß sie in der inneren Erfahrung ihre Quelle haben, und daß sie außer einer formalen auch eine materiale Bedeutung besitzen, die allerdings von manchen Philosophen geleugnet wird.

7. Notwendigkeit einer Sache (eines Geschehens, einer Verknüpfung) besagt zweierlei: 1. Das Denkenmüssen der Sache, den logischen Zwang, 2. das Denken der Sache als notwendig, als sein müssend. Es handelt sich also bald um ein subjektives, bald um

ein objektives Verhalten, und oft liegt in der Anwendung des Notwendigkeitsbegriffes beides: wir setzen auf Grund der subjektiven, der Denknotwendigkeit die objektive Notwendigkeit; weil wir die Sache nicht anders denken können, urteilen wir, sie müsse — nicht bloß so gedacht werden — sondern auch so und nicht anders sein. Anderseits kommt es aber auch vor, daß wir die objektive Notwendigkeit für bloß möglich halten („es kann sein, daß a sein muß"), oder die Seinsmöglichkeit notwendig denken („a muß als möglich gedacht werden").

8. Wenn wir nun sagen: „a muß b sein, ist notwendig b", so liegt ein Fall des Meinens objektiver Notwendigkeit vor. Wir betrachten das Verhältnis des a zu b analog dem zwischen Willenstendenz und Handlung bestehenden, wir legen das „Müssen" in die Außenwelt hinein. Die Dinge scheinen uns in ihrem Thun einem Zwange unterworfen, infolgedessen sie das, was an ihnen vorgeht, zu thun genötigt sind; in der Umgebung oder im Innern der Dinge scheint etwas zu liegen, was analog unserer Willenskraft ist und was die Dinge zu bestimmten Handlungen determiniert. Wenn wir urteilen: der geworfene Stein muß zur Erde fallen, er fällt notwendig, so betrachten wir den Stein unwillkürlich als

ein ichartiges, willenbegabtes Wesen, (oder als Komplex von Willenstendenzen), das auch wenn es wollte, dem Zwange, der es zum Fallen determiniert, nicht sich entziehen könnte. Genau so, wie auf meiner Willenstendenz mein Arm gehorchen muß oder wie mein Wille einer äußeren oder inneren Macht — einem anderen Willen — weicht und diesen Zwang als solchen fühlt, so deuten wir die Vorgänge der Außenwelt als Folgen von Willenstendenzen, von Kräften, die mit einander kollidieren, wobei die schwächeren gleichsam unterliegen.

9. Objektive Notwendigkeit ist Unmöglichkeit des nicht-so-Seins im gegebenen Momente, ein Unvermögen. Den Gegensatz dazu bildet die Möglichkeit, das Vermögen. Auch die Möglichkeit bedeutet bald ein subjektives — das Denkenkönnen einer Sache — bald ein objektives Verhalten — das Denken einer Sache als möglich. Im letzten Falle meinen wir implicite, daß die Sache sein kann, zu sein vermag, d. h. daß die Umgebung sowie die Constitution des Objektes es zulassen oder nicht verhindern, daß die Sache (das Geschehen u. s. w.) besteht oder auftritt. Das „Können", „Vermögen" ist etwas, was nur durch innere Erfahrung bekannt ist; wenn wir etwas thun

wollen und es hindert uns nichts daran, dann wissen wir unmittelbar um die Hindernisfreiheit, um unser Können, fähig sein. Und solches Vermögen legen wir in die Außendinge hinein, und wenn wir wahrgenommen oder erschlossen haben, daß auf a unter gewissen Umständen b erfolgt, dann sagen wir a kann b sein oder thun, es hat die Möglichkeit dazu, d. h. wenn es gleichsam b sein will, dann wird es b wirklich sein.

10. Die Möglichkeit zu wirken, die Wirkungsfähigkeit ist die Kraft. Es ist also darunter nicht ein Ding, ein Wesen zu verstehen, auch nicht ein Geschehen, sondern es ist der Ausdruck für eine Verfassung von Dingen, der gemäß sie wirken können. „A hat dazu die Kraft" bedeutet: A ist so beschaffen, daß von ihm eine Wirkung erwartet werden kann und muß. Alles, was irgendwie zu wirken vermag, ist insofern eine Kraft. Dieser Begriff ist also ein Relationsbegriff wie der der Kausalität im allgemeinen, er bezeichnet eine Beziehung zwischen einem Etwas und einem anderen Etwas.

11. Die Dinge sind uns Kräfte, d. h. wirkungsfähige Wesen. Die Wirkungsfähigkeit liegt schon im Dingbegriffe, dessen Entwicklung aus der Reaktion des Subjekts auf das objektiv Vorgefundene wir kennen gelernt haben.

Der Ursprung des Kraftbegriffs liegt im Ich. Indem dieses sich wollend bethätigt, weiß (fühlt) es unmittelbar (ohne weitere Reflexion) seine Macht, etwas zu bewirken, auch dann, wenn es nicht augenblicklich handelt. Das Kraftbewußtsein haftet so unseren Handlungen, physischen wie psychischen, an und zwar in positivem und negativem Sinne, je nachdem der zu bewältigende Widerstand ist. Das Kraftbewußtsein ist in der inneren Erfahrung das Bewußtsein der Ausführbarkeit, Realisation einer Willenstendenz, das sich an diese teils direkt, teils indirekt (auf Grund früherer Erfahrungen) knüpft. Das Ich ist seinem ganzen Wesen nach eine Kraft, ein machtvoller Faktor.

12. Widerstand ist alles, woran unsere eigene Kraft eine Schranke, aber auch das Maß und Bewußtsein ihrer selbst findet. Die Objekte der Außenwelt sind solche Widerstände, dies erfahren wir thatsächlich und zweifellos, der Widerstand wird als Hemmung unserer Bethätigung und unserer Kraft erlebt. Zugleich deuten wir aber den erlebten Widerstand als ein aktives Widerstehen seitens der Dinge, wir legen unsere Wirkungsfähigkeit in sie hinein, wir schreiben ihnen Kräfte wie die unsrigen zu, und es kann gar nicht anders sein, als daß wir damit Willenstendenzen, Strebungen in die Dinge verlegen, wie wir

ja überhaupt die Gegenstände der Außenwelt unserer Ichheit analog konstruieren. Später denken wir nicht mehr an den Willenscharakter der Kraft, sobald wir uns aber darauf besinnen, was wir eigentlich unter Kraft verstehen, kommt er uns wieder klar zum Bewußtsein.

13. Die Physik bedient sich des Kraftbegriffes, ohne über das eigentliche, innere Wesen, das An sich der Kraft etwas zu sagen. Die Körper lassen sich nicht ohne Widerstand teilen; also bestehen in ihnen Kräfte, mittels welcher die Teile zusammenhaften. Die Körper fallen zur Erde: also existirt eine Kraft, die sie der Erde zutreibt, u. s. w. Zuletzt kommt die Physik (und die Chemie) auf Kräfte, die schon den Körperelementen eigen sind und auf die sich die komplizierten Phänomene der Elektrizität, des Magnetismus u. s. w. zurückführen lassen. Alle diese Kräfte sind, sofern sie bloß durch ihre Wirkungen gemessen werden, nicht selbst objektiv gegeben, sondern vom wissenschaftlichen Denken auf Grund der Erfahrung von Widerständen und Wirkungen gesetzt. Das Denken kann eben ohne den Kraftbegriff nicht auskommen.

14. Für die Physik kann es keine andern Kräfte geben als Bewegungen, d. h. jeder Körper entwickelt, indem und dadurch, daß

er sich bewegt, eine Kraft, er wird dadurch leistungsfähig, er verrichtet eine Arbeit, es wird Energie frei. Indem die Physik es mit lauter Energien, Kraftbethätigungen, zu thun hat, setzt sie zwar Kräfte, kümmert sich aber nicht um das Sein der Kraft als solcher, sie wird keineswegs transcendent, sondern bleibt immer noch beim objektiv Gegebenen, beim Bewußtseinsimmanenten stehen. Die Erkenntnislehre dagegen ergänzt die Weltanschauung des naturwissenschaftlichen Denkens, sie weist auf den Ursprung des Kraftbegriffs in der inneren Erfahrung hin und zeigt, daß wir die Dinge, sobald wir ihnen Kraft zuschreiben, um etwas bereichern, was in uns selbst ist, um einen transcendenten Faktor, der nicht anders gedacht werden kann, als nach Analogie unseres Strebens, also als dumpfe, triebartige Regung. Gäbe es keinerlei erkennendes Subjekt, dann fiele allerdings alles an den Körpern sinnlich Gegebene weg; ihre Kräfte aber, die nicht sinnlich gegeben, sondern erschlossen sind, blieben bestehen, weil sie die Existenzart der Ichheit haben, die unabhängig von allem Subjekten außer ihr ist. Alle Eigenschaften der Dinge, die nichts anderes sind als Resultate ihrer mit einander verknüpften oder aber in Kollision geratenen Kräfte, kommen ihnen nicht bloß objektiv, für

das wissenschaftliche Bewußtsein, sondern auch an sich zu. Wenn also ein Körper sich bewegt und dadurch einen andern Körper aus seiner Lage bringt, so betrachtet der Physiker die Bewegung des ersten Körpers als die Kraft, die die Lageänderung bewirkte. Nun ist aber die Bewegung nichts als Ortsveränderung, ein Geschehen, in dem an sich noch keinerlei Kräftigkeit liegt. Wir werden daher erkenntnistheoretisch sagen: indem der Körper A sich bewegt, bethätigt er eine — uns unbekannte — innere Kraft, vermöge deren B seine Lage verändern muß. Die Bewegung ist eigentlich nur die Objektivation der Kraft, zugleich das Mittel (Organon) zu ihrer Äußerung, Entfaltung. Die Körper sind Kräfte durch ihre Bewegungen, sie bekunden sie in ihnen. Die Körper haben Kräfte, weil sie eine ichartige Beschaffenheit haben, aus der sich Wirkungen ergeben, die objektiv sich als Bewegungen darstellen oder doch konstruieren lassen.

15. Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich folgendes. Betrachtet man die Körper als Komplexe sinnlich wahrnehmbarer Qualitäten, so haben sie nur den Wert von Objekten, die als solche ohne ein erkennendes Subjekt keinen Bestand haben. Abstrahiert man aber von allem, was die Körper in der Sinneswahr-

nehmung konstituirt, so stellen sich diese als Komplexe von Kräften dar, die für sich transcendent sind und nur ihren Äußerungen nach zur Erscheinung gelangen. Vermittelst dieser Kräfte, die als unserer Willenskraft analog zu denken sind, erfolgen die Einwirkungen auf einander, sowie auch auf uns selbst. Weit entfernt, eine bloße subjektive Denkform von Erscheinungen zu sein, gestaltet die Kategorie der Kausalität, der aktuellen wie der potentiellen, die Objekte der Sinneswahrnehmung zu machtvollen Faktoren.

B. Substantialität.

1. Substanz (substantia, subiectum, υποκείμενον) nenneu wir ein Ding, sofern wir es seinen wechselnden Zuständen gegenüber als ein Beharrendes, als den „Träger" von Eigenschaften auffassen. Die äußere Erfahrung rein als solche zeigt uns noch keine Substantialität, nur Komplexe von Qualitäten von gewisser Konstanz. Daß das Ding eine Substanz sei, seine Eigenschaften „hat", daß diese jenem „inhäriren", das setzen wir erst, und indem dies geschieht, deuten wir die Gegenstände der Außenwelt wiederum im Sinne des innerlich Vorgefundenen. Das Ich, als wahres „Subjekt" seiner Thätigkeit und Erlebnisse, ist das Urbild aller Substanz.

Die Dinge sind Substanzen heißt nichts anderes als: sie verhalten sich wie das Ich. Wie dieses sich im Wechsel seiner Erlebnisse als bleibend und stets mit sich identisch weiß, so macht es aus der relativen Konstanz der objektiven Qualitätencomplexe eine absolute, indem es seine eigene Permanenz und Identität in die Gegenstände überall da hineinverlegt, wo das äußere Verhalten derselben mit dem Verhalten des leiblichen Ichs übereinzustimmen scheint.

2. Die Anwendung der Kategorie der Substantialität auf die Objekte der Sinneswahrnehmung bedeutet also zunächst nichts anderes, als daß bei jedem das veränderliche Geschehen, der wandelbare Zustand unterschieden wird von einem Kern, welcher unwandelbar beharrt. Es ist damit noch nicht bestimmt, was beharrt. Daher sind zwei Auffassungen der Substantialität möglich, und sie kommen auch beide vor. Nach der einen sind die Dinge Substanzen nur in dem Sinne, daß eine Gruppe von Qualitäten constant bleibt, während die übrigen wechseln. Die Substantialität der Objekte bedeutet hiernach nur das constante Vorkommen eines bestimmten Komplexes von bestimmter Form (Anordnung), Wirkungsweise u. s. w. An diesen Kern sind die variablen Qualitäten geknüpft, sie bilden

mit ihm eine Einheit, ohne daß es eines besonderen „Trägers“ bedürfe.

3. Die zweite Auffassungsweise setzt das eigentlich Beharrende nicht in einen bloßen Komplex von Qualitäten, sondern vielmehr in ein Etwas, das von sämtlichen Qualitäten grundverschieden ist. Hier ist Substanz der an sich völlig unbekannte Träger objektiver Qualitäten, etwas, was nicht blos der „Form“, sondern auch seiner inneren Beschaffenheit nach unveränderlich ist, während seine Zustände (modi) wechseln. Allerdings wird zugegeben, daß das Verhältnis der einfachen, unveränderlichen Substanz zu ihren „Accidenzien“ ein höchst schwieriges Problem abgiebt.

4. Zwischen den beiden Standpunkten läßt sich aber vermitteln. Der eine ist im Rechte, wenn er behauptet, daß die Substanz nicht ein Wesen für sich sein kann, das von seinen modis getrennt denkbar ist, er hat aber Unrecht, insofern er die Substantialität in den Komplex sinnlich wahrnehmbarer Qualitäten verlegt. Der zweite Standpunkt vermeidet diesen Fehler, stellt aber eine unüberbrückbare Kluft zwischen der Substanz und ihren Accidenzien her.

5. Der Anlaß, die Objekte als Substanzen aufzufassen, findet sich infolge des Umstandes, daß an den Dingen, mögen sie welche Ver-

änderungen immer erleiden, stets etwas zurückbleibt, was uns (direkt oder indirekt) einen Widerstand entgegensetzt. Den Widerstand, den wir seitens der Dinge erleiden, deuten wir als Bethätigung von Kräften, und diese Kräfte sind es, die in keiner Weise von uns aufgehoben werden können. Die Dinge sind Kräfte, weil sie wirken und wirkungsfähig sind, sie sind Substanzen, weil und sofern sie durch ihre Kräfte einen Widerstand leisten, der bei allen ihren Veränderungen bestehen bleibt. Die Kraft ist also das Substantielle an den Dingen. Nun sind aber das Ding und seine Kräfte nicht verschiedene Wesenheiten, sondern die Dinge selbst sind Complexe von Kräften, von Wirkungsfähigkeiten. Die Substanz ist also nicht ein Wesen für sich, sondern sie besteht in einem Complexe von Wirkungsfähigkeiten, dem eine gewisse Constanz zukommt. Indem ein solcher Complex in Beziehung auf ein erkennendes Subjekt sich als Complex sinnlich wahrnehmbarer Qualitäten darstellt, ist er der „Träger", die Grundlage, die permanente Quelle derselben. Es ist die Substanz demnach nicht identisch mit dem Zusammen sinnlicher Qualitäten, sondern sie ist ein Unsinnliches; sie ist nicht selbst Gegenstand der Erfahrung, sondern ein Trans-

cendentes, das wir auf Grund der Erfahrung denkend setzen müssen.

6. Das Ich ist das Urbild aller Substanz. Nur im Selbstbewußtsein erfahren wir unmittelbar, was es heißt, Subjekt von Geschehnissen und Zuständen zu sein. Daraus ergiebt sich aber zweierlei: erstens, das wir die Dinge der Außenwelt, sofern wir in ihnen Substanzen erblicken, zu Subjekten, zu Ichartigen Wesen machen. Die Dinge sind in letzter Linie Complexe von Kräften, aber wir können uns die Kraft nicht isoliert denken, wir müssen sie an einen Träger knüpfen, und ein solcher ergiebt sich dadurch, daß ebenso wie in jedem psychischen Erlebnis die Ichheit, das primäre Subjekt, schon eingeschlossen ist, auch die einzelnen Kräfte oder transcendenten Faktoren der Dinge ein Moment der Subjektivität enthalten müssen, welches die Dinge, bezw. die Constituenten derselben (die Elemente) zu wahrhaften Substanzen, zu Trägern ihrer Wirkungen und Eigenschaften macht. Dieses Moment der Subjektivität ist nicht eine von der Kraft abtrennbare Wesenheit, sie bildet mit den andern Momenten derselben ein ungeteiltes Ganzes. Es ist nicht möglich, in der Erklärung des Substanzbegriffes weiter zu gehen, da ihm eben eine letzte Thatsache, zu grunde

liegt, die selbst erst den Begriff begreiflich macht.

7. Diese Thatsache tritt, wie gesagt, im Selbstbewußtsein auf; sie selbst kann nur dadurch, daß sie erlebt, begriffen werden. Das Zweite, das sich aus ihr ergiebt, ist, daß es nicht angeht, nun wiederum auf das Ich den Substanzbegriff anzuwenden, in dem Sinne, als ob hinter dem Ich noch eine völlig unbekannte Substanz steckte. Vielmehr ist das Ich selbst Substanz, durch sein Verhältnis zu seinen Erlebnissen. Nur diese fordern die Anwendung der Kategorie der Substantialität, d. h. sie müssen an ein Subjekt geknüpft werden, an ein Ich, zu dem sie sich in aller inneren Erfahrung zusammenschließen, wobei das Moment der Subjektivität in jedem einzelnen Erlebnis enthalten ist. Wie aber die körperliche Substanz, die Materie kein Wesen für sich ist, sondern nur in einem Complexe von Kräften besteht, so hat auch die geistige Substanz oder die Seele keine andere selbständige Existenz als jene, die ihr als einheitlichem, stetigem Zusammenhange subjektiver Faktoren, d. h. psychischer Wirksamkeiten, zukommt. In Bezug auf die einzelnen seelischen Ereignisse stellt sich dieser Zusammenhang, das Ich oder die Seele, als ein Übergeordnetes dar, und dies ist nicht

bloßer Schein, sondern ein *psychisches* Faktum von gleicher *Realität* wie die alles *Seelischen*. So ist zwischen der *Substantialitätshypothese*, welche die absolute Selbständigkeit und Einfachheit der Seele annimmt, und der (extremen) *Aktualitätstheorie*, nach welcher die Seele nichts anderes ist als die Summe der psychischen Erlebnisse, vermittelt.

Anhang.

Der Glaube.

Der Glaube oder das Glauben ist eine Art der Gewißheit oder Überzeugung, die vom Wissen unterschieden wird. Es wird daher angebracht sein, zunächst das psychische Phänomen der Gewißheit im Allgemeinen zu betrachten, um dann erst die Besonderheiten, die dem Glauben als solchem zukommen und die ihn speciell vom Wissen unterscheiden, in's Auge zu fassen.

Was ist unter „Gewißheit" zu verstehen?

Die Gewißheit ist zunächst ein Zustand des Bewußtseins, der dem der „Ungewißheit" entgegengesetzt ist. Wir sind über etwas „im Ungewissen", wenn und sofern wir nicht in der Lage sind, ein Urteil mit Bestimmtheit zu fällen. Diese „Lage" besteht nun darin, daß verschiedene Motive mit einander um die

Vorherrschaft im Bewußtsein kämpfen, den Willen zur Ausübung eines Denkaktes zu determinieren. Wir befinden uns im Zustande des Schwankens, Zweifelns, Überlegens. Die Einheit des Selbstbewußtseins ist momentan aufgehoben, und wir suchen sie so schnell als möglich wieder herzustellen, streben nach Übereinstimmung mit uns selbst, ohne die wir weder handeln, noch (logisch) denken können. Die Ungewißheit ist demnach ein Zustand aufgehobenen seelischen Gleichgewichts, hervorgerufen dadurch, daß sich mehrere Lösungen eines Problems, mehrere Beantwortungen einer Frage als gleich möglich darstellen. Dadurch ist unsere Urteilsfunktion für den Augenblick gehemmt oder wenigstens wird sie beständig angeregt und wieder zurückgehalten. Das Wort „Schwanken" giebt ein gutes Bild von dieser „Oscillation" des Bewußtseins um die Gleichgewichtslage, womit ein Gefühl der Unlust verknüpft ist, das große Intensität erreichen kann, was wiederum das weitere Nachdenken unmöglich machen kann. Wir streben von Natur aus, aus dem Zustande der Ungewißheit und des Zweifels herauszukommen, sei es dadurch, daß wir uns andern Objekten des Denkens zuwenden, sei es auf die Weise, daß wir dasjenige Urteil fällen, das uns als das relativ

angemessenste erscheint. Wir wollen Gewißheit, ziehen diese bekanntlich auch wenn sie an sich unangenehm ist, dem qualvollen Hangen und Bangen vor.

Sobald wir dem Zweifel entrückt sind, die Unruhe in uns verschwunden ist, sind wir im Zustande der Gewißheit, des Wissens im allgemeinsten Sinne des Wortes. Gewißheit ist ein deutlich bestimmtes Bewußtsein um die Wahrheit einer Sache, Sicherheit des Urteilens, hervorgerufen durch Einsicht in einen Thatbestand, durch Induktion oder Erfahrung, oder durch Schlußfolgerung und Beweis, also auf discursivem Wege. Der Zustand vollkommener Gewißheit ist die Überzeugung, die zuversichtliche Erwartung, das Gewußte könne und müsse in der Wirklichkeit seiner Art vorfindbar sein. Stammt nun die Überzeugung aus der Erfahrung oder aus Beweisen und schließt sie die Gewißheit der Unmöglichkeit des Gegenteils ein, dann ist sie ein Wissen im engeren Sinne des Wortes. Was sich gar nicht anders denken läßt, dessen Wahrheit man unzweifelhaft festgestellt hat, das ist Gegenstand des Wissens; das Wissen macht Anspruch auf allgemeine Gültigkeit des Gewußten oder mindestens darauf, daß jeder unter bestimmten Umständen so urteilen muß wie ich. Über

das, was man weiß, giebt es keine weitere Diskussion, es kann nicht mehr — wenn es nur wirkliches Wissen ist — ernstlich in Frage gestellt werden. Das Gewußte hat Wahrheit, nicht bloße Wahrscheinlichkeit, es ist dem Glauben, der Meinung, der Vermutung entrückt, es steht fest, ist sicher, bestimmt. Die Gewißheit des Wissens ist ein sicheres und begründetes Fürwahrhalten, eine Zustimmung, die gar nicht von individuell-subjektiven Stimmungen und Reflexionen abhängt, die vielmehr schlechthin und notwendig erfolgt.

Auch der Glaube ist ein Fürwahrhalten, aber ein solches, daß sich aus Wissen und Nichtwissen zusammensetzt. Glauben ist nicht Wissen, aber doch eine Art der Gewißheit, und dies insoweit, als es Wissenselemente enthält, ein Wissen teilweise voraussetzt, zur Grundlage hat. Nun ist aber das Wort „Glaube" ein äquivokes, daher müssen wir typische Fälle des Glaubens gesondert betrachten, Aussagen, in welchen von einem Glauben die Rede ist.

1. Aussage: „Ich glaube, das (da) ist ein Wurm". Ich bemerke auf dem Wege ein Tier, das ich seines Aussehens halber als Wurm charakterisiere, aber nicht mit Bestimmtheit; es kann nämlich auch eine Raupe sein. „Ich glaube" heißt hier soviel wie: „ich

meine", „es scheint mir so". Das Urteil: es ist eine Raupe, bleibt unterbewußt, es erfährt keine volle Hemmung, das andere Urteil hat nur mehr Gründe für sich, nicht aber alle Gründe. Die Wahrnehmung ist nicht eindeutig, ein Zustand absoluter Sicherheit des Gemütes hat nicht statt. Erst wenn ich durch genauere Prüfung bestimmte Merkmale vorgefunden habe, urteile ich: es ist bestimmt ein Wurm, ich weiß es; jedes andere Urteil ist nun für mich ausgeschlossen, zum Schweigen gebracht. Und wenn nun jemand die Richtigkeit meiner Aussage bezweifelt, so weise ich ihm die Merkmale, die das „Fundament" meines Urteils bilden, vor und sage: es muß ein Wurm sein. Mein Glaube resultiert aus einem partiellen Wissen, aus dem, was ich wahrnehme und von dem mir bekannt ist, daß es einer bestimmten Kategorie von Dingen eigen ist. Da aber das Wahrgenommene auch noch einer anderen Kategorie von Dingen zukommt und diejenigen Merkmale, die die eine von der anderen unterscheiden, nicht zur Abhebung gelangen, so kann zweierlei stattfinden: entweder ich sehe das Vorhandensein bestimmter Merkmale „vorurteilsmäßig" voraus und habe dann ein eventuell nur vermeintliches Wissen, oder zweitens, es bleibt der Nebengedanke, es könne sich auch anders

verhalten, latent im Bewußtsein. In diesem Falle kommt es zu einem als solchen bewußten Glauben, dem die Ueberzeugung des Wissens abgeht.

Mit Aussage 1 verwandt ist der Fall, den Kant seiner Unterscheidung des „pragmatischen Glauben" zugrundelegt. „Der Arzt muß bei einem Kranken, der in Gefahr ist, etwas thun, kennt aber die Krankheit nicht. Er sieht auf die Erscheinungen und urteilt, weil er nichts Besseres weiß, es sei die Schwindsucht. Sein Glaube ist selbst in seinem eigenen Urteile blos zufällig, ein Anderer möchte es vielleicht besser treffen."[1]) Hier ist der Glaube ein für wahrscheinlich Halten aus subjektiver Auffassung des Vorgefundenen, er äußert sich in der Wahl eines von mehreren sich aufdrängenden Urteilen, nämlich jenes, das vom Standpunkte des Urteilenden am besten den Thatbestand zu treffen scheint.

2. Aussage: „Das glaubst Du nur, es ist aber nicht so." Glauben ist hier gleichbedeutend mit „sich einbilden", „irrtümlich annehmen." Infolge irgendwelcher äußerer oder innerer (objektiver oder subjektiver) Um-

---

1) Krit. der rein. Vern. Ausg. von Kehrbach, S. 623.

stände erscheint Jemanden eine Sache in einer Beschaffenheit, die sie in Wahrheit, d. h. hier als normal, allgemeingültig beurteilte, nicht hat. Es wird hier das Wissen eines Individuums als Scheinwissen, als objektiv nicht begründet charakterisiert und auf seinen wahren Charakter, das Meinen, zurückgeführt.

3. Aussage: „Ich glaube an Liebe und Treue". Der Aussagende will kundgeben, daß ihm Liebe und Treue kein „leerer Wahn" seien, daß er von ihrer Existenz überzeugt sei. Er ist sicher, Liebe und Treue antreffen zu können, er erwartet ihre Bethätigungen mit Entschiedenheit und Zuversicht. Mit dieser Aussage verwandt ist diese: „Ich glaube an Dich". Gemeint ist, man setze in jemanden volles Vertrauen, hege die unerschütterliche Überzeugung, der Betreffende werde sich unter allen Umständen so bewähren, wie man es von ihm gewohnt ist und erwartet. Man weiß dies zwar nicht mit logischer Evidenz, ist aber dennoch darüber im klaren, in voller Ruhe des Gemütes, in welchem keinerlei Zweifel und Bedenken aufsteigen. Man traut oft lieber nicht seinen Sinnen, spricht gegenteiligen Beweisen die Beweiskraft ab, ehe man in seiner („blinden") Zuversicht wankend gemacht wird. Ob auch andere anders urteilen, wir persönlich sind, sei es durch Gewohnheit, sei

es durch intime Bekanntschaft mit dem Charakter eines Menschen, unserer Sache sicher. Wir würden an uns selbst irre werden, unsere ganze Lebens- und Weltanschauung würde einen Riß erhalten, wollten wir an den Betreffenden nicht glauben. Dieser und jeder andere in einer festen Überzeugung bestehende Glaube wurzelt in unserer Persönlichkeit, ist bedingt durch die Art und Weise, wie wir den Weltinhalt im großen wie im kleinen innerlich verarbeiten und zu uns in Beziehung setzen.

4. Aussage: „Ich glaube an Gott, an die Existenz Gottes". Dieser Glaube ist nicht ein bloßes Meinen, es könne einen Gott geben, sondern die feste Zuversicht, Gott sei nicht etwa ein Wort, ein Begriff, ein Phantasiegebilde, sondern vielmehr ein Wirkliches eigener Art, ein Wesen, daß dem Sinn nach dem unsrigen mindestens gleichwertig ist, eine Realität. Wir wissen dies allerdings nicht, d. h. die Erfahrung zeigt uns Gott nicht, auch besteht diesbezüglich kein durchaus unumstößlicher und allgemeingültiger, stringenter Beweis. Aber wie ich nun einmal mich und die Welt und mein Verhältnis zu ihr erfasse, zeigt sich eine Lücke in meinem Wissen, und das Bewußtsein derselben treibt mich zu ihrer Ausfüllung, zur Setzung eines Gottes. Es

bildet nun die Zuversicht, ein Gott erweise sich wirksam, einen integrierenden Bestandteil meiner und der Weltansicht eines jeden, der gleich mir organisiert ist und in gleicher Weise den Weltinhalt in sich aufnimmt und deutet. Wir glauben an Gott, wenn wir nicht anders urteilen können, weil uns sonst die Welt und wir in ihr unbegreiflich blieben.[1]) Da der Glaube an Gott aus dem in uns zur Verarbeitung gelangenden Weltinhalte geboren wird, so kann man mit Recht sagen, er sei das Produkt einer „Offenbarung".

Der „Glaube" an die Existenz einer Außenwelt, das, was die Engländer als „belief" bezeichnen, ist gleichfalls ein Zustand zuversichtlicher Erwartung und Annahme, der aus dem Verhalten unserer Vorstellungs-

---

[1]) Kant weist auf die subjektive Notwendigkeit des Glaubens hin, wenn er ausruft: „Nein, die Überzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei u. s. w., sondern ich bin moralisch gewiß u. s w. Das heißt: Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, sowenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, ebenso wenig besorge ich, daß mir der zweite jemals entrissen werden könne". (Kr. d. r. Vern. S. 626.)

objekte resultiert. Die Unabhängigkeit dieser von unserem Wollen, ihre Konstanz, Bestimmtheit und Gesetzmäßigkeit, ihre sie von bloßen Erinnerungsbildern unterscheidenden Merkmale (Lebhaftigkeit u. s. w.) bringen es mit sich, daß wir entweder in ihnen Dinge außer uns erblicken, oder sie als Wirkungen von solchen deuten, ohne daß dies sich eigentlich beweisen ließe. Wir „glauben" heißt hier: „Wir fühlen uns zum Fürwahrhalten gedrängt, können nicht anders als das Gegebene als ein von uns unabhängig Existierendes aufzufassen. Hume z. B. erklärt diesen Glauben aus dem Zusammenwirken der Gewohnheit mit der fiktiven, die Lücken der Wahrnehmung ausfüllenden Funktion der Einbildungskraft, und wertet ihn auch demgemäß, wogegen Reid (ähnlich Jacobi) den Glauben an die Realität der Außenwelt als etwas Irrationales, Instinktives, Angeborenes betrachtet und seine Untrüglichkeit behauptet. —

Der Autoritäts- und historische Glaube ergiebt sich aus dem Vertrauen, das wir dem Zeugnis eines Menschen oder der Geschichte entgegenbringen. So gern der Mensch gewöhnlich selbst urteilt, so bedeutet es doch für ihn eine Art Entlastung, wenn er einen Satz auf „Treu und Glauben" hinnehmen kann. Und dies gilt vorzugsweise

gegenüber Problemen, betreffs welcher eine Sicherheit der Lösung durch eigenes Nachdenken für die meisten schwer oder garnicht erreichbar ist. Was man uns in der Jugend immer wieder und mit Nachdruck sagt, das glauben wir, so lange wenigstens, bis die Kritik in uns erwacht; es gilt uns eben als selbstverständlich, daß die Eltern oder Lehrer weder sich selbst noch auch uns täuschen können und werden. Erst wenn wir jemanden auf einem offenen Irrtume ertappen, fangen wir an, in unserem Vertrauen zu dessen Glaubwürdigkeit behutsamer zu werden. So groß aber ist die Macht von Glaubenssätzen, die uns eingeimpft werden, daß sie sich selbst dann, wenn wir längst über sie hinaus sind, im Bewußtsein als unterbewußte Strömungen geltend machen, die immer von neuem zurückgedrängt werden müssen, wenn sie nicht gar einmal plötzlich ungeahnte Bedeutung erhalten. Ganz analog den einzelnen Menschen verhält sich die Menschheit gegenüber dem religiösen, dem Offenbarungsglauben. Dieser ist niemals etwas blos künstlich Erzeugtes, er käme nicht zu stande, wenn er nicht gewisse Bedürfnisse des Gemütes befriedigte: der Glaube macht „selig". Aber er erhält sich auch nur so lange, als er diesen Bedürfnissen genügt und

nicht mit dem logischen Bedürfnisse in offenen Widerspruch gerät; der weiter fortgeschrittene, geistig entwickeltere Mensch braucht einen Glauben, der durchaus nicht in seinem Grundzuge verändert sein muß, der aber doch geeignet ist, in Fleisch und Blut, in den Zusammenhang der Vorstellungen und Gemütsregungen des Menschen aufgenommen zu werden.

Aus den bisher angeführten Beispielen geht hervor, daß das Wort „Glauben" verschiedene Arten oder vielmehr Grade der Gewißheit bezeichnet, vom Meinen und Vermuten angefangen bis zur unerschütterlichen, tief in der Konstitution unseres Geistes wurzelnden Ueberzeugung. Es handelt sich nun darum, den Glauben seiner psychischen Eigenart und seinem Gattungscharakter nach zu charakterisieren und zu bestimmen.

Der Glaube ist keine Vorstellung, kein Vorstellen, denn ein solches erschöpft sich in der Synthese von Bewußtseinselementen zu einem mehr oder weniger anschaulichen Bilde. Der Glaube ist auch kein Denken, denn dieses besteht in einer analytisch-synthetischen, Begriffe bildenden und verknüpfenden Bewußtseinsthätigkeit. Der Glaube ist endlich kein Gefühl der Lust oder Unlust, auch kein Streben, kein Wollen. Vielmehr ist der Glaube ein allge-

meiner Zustand des Bewußtseins als solchen, er bildet eine Art und Weise, wie unser ganzes Ich sich zu seinen Erlebnissen verhält, er ist eine Reaktionsform des Ich, gehört zu dem Wie der Verarbeitung fremder Eindrücke durch das Ich. Dies giebt schon einen Hinweis darauf, daß der Glaube Gefühls- und Willenselemente enthält. Nur das wird geglaubt, was sich in das vom Ich Acceptirte, innerlich Aufgenommene, widerspruchslos und leicht einfügt, was gleichsam zu den bereits vorhandenen Vorstellungsmassen hin gravitiert und was auch unseren Neigungen und Strebungen entgegenzukommen scheint. Darin besteht das stark Subjektive des Glaubens, vermöge dessen eine Bewußtseinslage für sein Zustandekommen prädisponiert oder nicht; daher auch die mannigfachen Grade der Gläubigkeit, vom Leichtgläubigen angefangen, der wenig weiß und daher einem leeren Gefäß gleicht, in das viel hineingeht, bis zum „ungläubigen Thomas", der nichts zu glauben gewillt ist, als was ihm handgreiflich bewiesen wird.

Der Gefühlsfaktor des Glauben besteht in dem mehr oder weniger affektvollen „Ergriffensein" durch eine Behauptung, in der eigenartigen Emotion, in die wir versetzt werden. Sein Willensfaktor ist die Zustimmung,

die wir der Behauptung innerlich erteilen, in der Billigung und Annahme derselben. Den Untergrund für diese Gemütsregungen bildet eben die Masse unserer allgemeinen und besonderen Erlebnisse sowie die Totalität von Erwartungen und Strebungen des Ichs: was man wünscht, das glaubt man gern. Seinen Ursprung hat alles Glauben in dem Streben, die Lücken des Gewußten möglichst schnell auszufüllen, um die für den Augenblick aufgehobene Sicherheit, das Gleichgewicht der Seele, wiederherzustellen. „Glaubwürdig" erscheint uns alles, was in den Zusammenhang unserer Erlebnisse und Erkenntnisse paßt, was mit der Art und Weise, wie wir im Allgemeinen und im Einzelnen die Welt betrachten, sich verträgt. So ist der Glaube stets das Produkt nicht bloß gegenwärtiger Einwirkungen, sondern zugleich der gesamten geistigen Konstitution. Ohne daß diese selbst augenblicklich zum Bewußtsein gelangt, bildet sie den geheimen Fond, dem der Glaube entquillt und in dem die letzten Motive verborgen liegen. In diesem Sinne ist das „Mystische", das dem Glauben in seiner stärksten und höchsten Aeußerung eignet, zu verstehen.

Stellen wir noch einmal den Glauben dem Wissen gegenüber, um genauer auf das

Unterscheidende zu achten. Wir „wissen“, wenn wir etwas unmittelbar erfahren oder mathematisch-logisch notwendig aus zureichenden Prämissen erschlossen haben. Sind gleich viel Gründe als Gegengründe für die Wahrheit eines Satzes vorhanden, dann entsteht der Bewußtseinszustand des Zweifels, der Unentschlossenheit, welches Urteil zu fällen sei. Sprechen gewichtige Gründe für die Geltung eines Satzes, ohne daß die Möglichkeit eines anderen Verhaltens ausgeschlossen erscheint, dann kommt ein bloßes Wahrscheinlichkeitsurteil zustande; wir fühlen uns zu diesem hingetrieben, zwar nicht mit apodiktischer Notwendigkeit, aber doch einem gewissen Zwange gehorchend. Und dieses Sich-getrieben-fühlen ist eben das, was wir Glauben nennen. Je stärker die innere Nötigung, so und nicht anders zu urteilen, desto energischer und kraftvoller ist der Glaube, der in diesem Falle ein logischer oder Vernunftglaube genannt werden kann. Denn ein Glaube kann auch ohne Vermittelung eines Denkprozesses entstehen, dann nämlich, wenn die Motive, die zu ihm führen, gar nicht in Form von Prämissen auftreten, sondern, unterbewußt bleibend und nur ihrem Gefühlstone nach erregt, ein bestimmtes Fürwahrhalten erzeugen, ode

mit einem von außen aufgenommenen Urteil sich verbinden. Man glaubt, ohne zu wissen, warum man glaubt; das, was man sagt oder hört, hat das Kriterium seiner Wahrheit scheinbar rein in sich, ohne Ueberlegung und Prüfung zieht es unsere Anerkennung auf sich.

Sofern der Glaube Gefühl ist, ist er ein passiver, sofern er ein Willenselement enthält, ein aktiver Zustand des Bewußtseins. Was nun den Gegenstand des Glaubens anbelangt, so ist zunächst zu betonen, daß der Glaube niemals dem vorstellenden, stets nur dem urteilenden Bewußtsein angehört. Es ist daher unsinnig, von einem „Glauben an den Inhalt einer Vorstellung" zu reden. Die „Anerkennung", die im Glauben liegt, bezieht sich stets darauf, ob der Vorstellungsinhalt in bestimmter Weise zu deuten ist oder nicht. Wer an Gespenster glaubt, anerkennt nicht die Vorstellung „Gespenst", sondern dies, daß Gespenster existieren, Wirklichkeiten seien, d. h. er hält das Urteil: „es gibt Gespenster" für wahr, und infolge dessen sind, bedeuten ihm Gespenster mehr als bloße Phantasiegebilde. An Gott glauben heißt, mit Zuversicht urteilen, es gebe einen Gott, das Urteil „Gott existirt" für wahr halten. „Etwas" glauben heißt, von der Wahrheit

eines Satzes mehr oder minder überzeugt sein, nicht daran zweifeln; „jemandem“ glauben, das von ihm Gesagte für wahr halten. Gegenstand des Glaubens ist also stets der Inhalt eines Urteils, das, was dadurch behauptet wird. Zugleich ist der Glaube ein Element des Urteils, dieses als psychischer Akt betrachtet. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob der Glaube etwas im Wesen des Urteils selbst Liegendes wäre, sondern nur in dem Sinne, daß die eigene Bewußtseinslage, die in der Art und Weise und in dem Grade, wie ein Gedankeninhalt auf uns wirkt, besteht, unmittelbar in den Urteilsakt eingeht, mit diesem zu einer ungetrennten Einheit zusammentritt.

Sachregister.

In der **Wissenschaftlichen Volks-Bibliothek** sind noch folgende Werke desselben Verfassers erschienen:

Psychologie im Umriß. Eine Darstellung der Grundgesetze des Seelenlebens. 2. Aufl. 40 Pfg., geb. 80 Pfg.

Einführung in die Philosophie. 60 Pfg., geb. 1 Mk.

Die Elemente der Logik. 40 Pfg., geb. 80 Pfg.

Ferner erschien ebenfalls in der **Wissenschaftlichen Volksbibliothek**

Grundzüge der Ethik. Von Dr. Hermann Schwarz. 40 Pfg., geb. 80 Pfg.

„Dieses Büchlein genügt höheren Ansprüchen. Schon die Disposition ist eine selbständige wissenschaftliche Leistung."

Westermann's Monatshefte.

Eine Sittenlehre für das deutsche Volk. Eltern und Lehrern gewidmet. Von J. K. Schott. 80 Pfg., geb. 1,20 Mk.

„Auf dem Boden unseres naturwissenschaftlichen Erkennens entwickelt der Verfasser in seiner bekannten klaren, leicht verständlichen Sprache eine Sittenlehre, die so selbstverständlich, so überzeugend ist, daß man nicht begreift, weshalb diese noch nicht in unser Fleisch und Blut übergegangen. Hoffentlich trägt dies vorzügliche Büchelchen dazu bei. **Möge es sich schnell und massenhaft verbreiten, denn wer es liest, kann sich den überzeugenden trefflichen Worten nicht entziehen; er muß sich zu denselben bekennen.**"

Allgem. Deutsche Universitätszeitung.

Druck von Paul Dünnhaupt, Cöthen i. Anh.

Fortsetzung siehe 4. Umschlagseite.



No. 26—27. ...

„ 28. **Erdkunde III. Das Meer.** Von Dr. ... Herzberg. 20 Pfg.

„ 29—30 **Psychologie im Umriß.** Von Dr. ... Eisler. Eine Darstellung der Grundgesetze ... Seelenlebens. 2 Aufl. 40 Pfg. geb. 80 ...

„ 31—38 **Atlantis, die vorsintflutliche Welt.** Von ... Donnelly. Uebersetzt von Wolfgang Schaumb... M. 1.60, geb. M. 2.—

„ 39—42 **Chesterfield, Graf von. Briefe an seinen S...** Grundsätze der Lebensweisheit. Herausgeg... von Friedrich Streißler. 80 Pfg., geb. M. ...

„ 43—47 **Geschichte der Reformation von ihrem Urspr... bis auf unsere Zeit.** Von J. Sophron... M. 1.—, geb. M. 1.40.

„ 48—49. **Die Philosophie des Krieges.** Von der ... zösischen Akademie preisgekrönt. Autori... Uebersetzung von Friedrich Streiß... 40 Pfg., geb. 80 Pfg.

„ 50. **Geschichte der Kreuzzüge.** Von K. Th. Fr... 20 ...

„ 51—52 **Grundzüge der Ethik.** Von Dr. Herma... Schwarz. 40 Pfg., geb. 80 Pfg.

„ 53—55 **Einführung in die Philosophie.** Von Dr. ... Eisler. 60 Pfg., geb. 1.— M.

„ 56—57. **Hygiene.** Von Dr. A. Grotjahn. 40 ... geb. 80 Pfg.

„ 58—61. **Geschichte der Deutschen.** Von Gustav Hö... 80 Pfg., geb. 1.20 Mk.

„ 62. **Die Sternenwelt in ihrer mythologischen Deut...** Von G. W. Geßmann. 20 Pfg.

Die Sammlung wird fortgesetzt.

Die **Wissenschaftliche Volksbibliothek** ist durch ... Buchhandlung des In- und Auslandes oder direkt ... Verleger zu beziehen.

Siegbert Schnurpfeil
Verlagsbuchhandlung in Leipzi...

Druck von Paul Dünnhaupt, Cöthen in Anhalt.